

韓國社會의 支配秩序와 道德秩序

—退行的 資本主義하의 시민공동체—

張 慶 燐*

<목 차>	
I. 서 론	1. 國家權威主義的 資本主義 와 계급적 도덕성
II. 개념정립—도덕성, 행위주 체, 사회구조	2. 顧客主義的 官僚制와 시 민적 도덕성
III. 근대화(자본주의화), 사회 질서, 도덕성	3. 시장질서의 폭력성과 虛 偽的商品化
1. 계급적 도덕성의 모색	4. 피동적 적응행태로서의 自己虐待的 機會主義와 反 사회적 공동체
2. 계약적 사회관계의 非계 약적(도덕적) 기초	V. 도덕적 시민사회의 모색은 가능한가?
3. 官僚制의 도덕성과 도덕 성의 官僚制化	
IV. 한국사회의 지배질서와 도 덕질서	

I. 서 론

이 글은 한국의 급격한 사회변동을 道德性 문제를 중심으로 살펴보고자 한다. 한국사회의 도덕성 문제는 그동안 학문적 연구주제로서 보다는 정치·언론·문화계 등에서 단편적 사회비평으로서 널리 거론돼 왔다. 필자는 회자되고 있는 이른바 ‘道德性 危機論’을 그대로 수용해 그러한 관점에서 한국사회의 제반 문제를 살펴보고자 하는 것이 아니다. 사실 한국인들의 도덕성에 관한 어떠한 논의도 시작하기 전에 도덕성이라는 학문적 그리고 정치적 개념이 가질 수 있는 다양한 함의를 살펴보아야 할 것이며 나아가 최근의 도덕성 위기론이 가질 수 있는 이데올로기적 성격도 면밀히 분석해 보아야 할 것이다. 물론 필자가 여기에서 ‘도덕성 위기론’에 대한 적접적 비평을 시도하려는 것은 아니지만, 도덕성 문제에 관한 좀더 비판적 내지 사회

* 서울대, 사회학

구조적 접근을 통해 기존의 世論들의 이데올로기적 성격을 간접적으로나마 밝힐 수도 있을 것이다.

한국의 급격한 사회변동을 도덕성 문제를 중심으로 분석하기 위해서는 먼저 도덕성에 대한 명확한 개념정립이 있어야 할 것이다. 그런데 도덕성 위기에 대해 논란이 일고 있는 사회는 대부분의 경우 도덕성에 대한 사회성원들의 이해가 내부적으로 통합되어 있지 못하다. 이는 단순히 일반인들 사이의 지적 결핍에 따른 현상이 아니고 사회과학자들과 철학자들을 포함한 지식인 집단 내부에서 조차 도덕적 태도와 행위의 내용에 대한 합의를 도출할 수 없기 때문에 나타나는 문제이다. 도덕성이라는 사회적 개념을 성립시키는 철학적·과학적 기초요소들에 대한 다양한 주장과 도덕성의 구체적 내용에 관한 엇갈리는 견해들은 단순히 그 사회의 지적 다양성을 나타내는 데서 끝나지 않고 복잡한 지배와 갈등의 사회관계를 은닉, 반영, 강화, 비판, 또는 수정하는 작용을 의식적·무의식적으로 하게 되는 경우가 많다.

특히 인식론적 차원에서 보면, 만일 Althusser같은 철저한 구조주의자가 주장하는 바처럼 모든 사회적 현상이 금력과 조직적 강제력 그리고 이를 뒷받침하는 이데올로기에 의해 결정된다면 도덕성 문제를 논하는 것 자체가 문제의 본질을 숨기고 허위사고를 조장하는 음모라고 비판할 수도 있다. 이 때 도덕성은 개인 윤리 차원에서 社會善을 실현하는 의미보다는 사회질서 차원에서 지배관계를 강화시키는 의미를 갖기 때문이다. 그리고 존재론적 차원에서는, 사회성원들이 다양한 사회적 존재 양식과 권력관계를 영위하고 있는 상태에서는 모든 종류의 도덕성 논의가 부분적으로 이데올로기성을 떨 수 있는 위험성이 있다. 이때 도덕성과 非(反)도덕성은 정치적 상호작용에 의해 결정되는 합의, 타협, 혹은 강제의 사안이지 과학적 판단의 대상이 될 수 없다. 도덕성에 관한 개념정립은 이러한 문제점들을 염두에 두고 이루어져야 할 것이다.⁽¹⁾

현대 자본주의적 산업사회에서 사회의 도덕적 통합도가 약화되는 것은 일반적인 현상이라고 많은 사회이론가들이 일찍부터 지적해 왔다. 이 추세는 특히 契約的 관계에 기초한 사회분업 체제의 중요성을 제시한 Emile Durkheim

(1) 나중의 논의에서 분명해지겠지만 이러한 인식론적, 존재론적 문제점들에 대한 지적은 단순히 唯物論과 道德的 相對主義라는 표현으로 치부해서 넘길 수 만은 없다.

의 사회이론에서 강조가 되고 있지만 Max Weber는 官僚制化를 중심으로 한 사회합리화의 과정에서, Karl Marx는 자본가 계급에 의한 노동자 계급의 무차별 착취의 과정에서 마찬가지의 문제가 발생하는 것으로 보았다. 현대 사회의 도덕질서의 약화나 해체에 관한 이 같은 이론적 지적들 만큼이나 한국사회에서의 도덕성 위기의 연원도 오래된 것이다. 비록 본격적인 자본주의 산업화가 자생적으로 시작된 것은 1960년대부터이나, 타의에 의한 열강 자본주의 체제로의 예속은 19세기 후반에 이루어졌기 때문에 이때부터 도덕적 통합을 근간으로 한 전통적 사회질서는 해체되어 왔다고 할 수 있다.

이같은 관점에서 보면 최근들어 한국사회에 관해 도덕적 차원에서 위기의식을 일깨우는 것은 새삼스러운 일로 간주될 수도 있다. 즉 脫(非)도덕적 질서유형을 전제로 하는 자본주의 산업화의 과정에서 도덕성 문제에 대한 거론 자체가 복고적 혹은 낭만적 행동으로 비판될 수 있다. 그러나 최근의 ‘도덕성 위기론’이 단순히 과거지향적 회한의 표출이라고 무시하기에는 너무 광범위한 사회적 반향을 일으키고 있는 것 같다. 이는 그동안 혼돈과 단절은 많았지만 깊지 않은 기간 확립돼 온 자본주의 산업사회의 질서가 그 문화적 기반에서부터 와해되고 있지 않은가 하는 의구심에까지 연결되고 있다. 즉 전통적 도덕질서에의 향수를 넘어 현대적 사회통합 체제의 붕괴에 대한 위기감이 표출되고 있는지도 모른다.

이러한 위기감이 정치적 개방화가 표명되어 온 1980년대 후반부터 확산되기 시작한 것은 역사적 우연이 아니다. 19세기 말 開化派에 의한 자생적 근대화 노력이 실패하고 대신 日帝 식민통치에 의해 자본주의 체제가 이식된 이후 1980년대 중반 광범위한 사회적 저항에 의해 군부통치가 연성화되고 경제가 개방화되기 이전까지의 기간 동안, 한국사회에서 현대적 사회질서 원리인 市場機制와 官僚制는 극히 권위주의적으로 (시민)사회에 강요됐었다. 즉, 새로운 자본주의 사회질서는 사회 내부로부터의 수용노력이 결여된 상태에서 외세와 일부 국가 및 경제 엘리트들에 의해 일방적으로 적용된 것이며, 이 과정에서 사회집단들의 반발은 상시적 폭력사용을 수반한 권위주의 체제에 의해 억눌려져 왔다(한완상, 1992: 18-22). 서구의 경험과 비교하면, 자유 시민계급(bourgeoisie)처럼 舊지배질서의 전면적 청산 위에 새로운 사회질서를 세우려는 대중적 혁명계급의 형성이 없었던 것이다. 따라서 시장 및 관료제 질서는 사회 대중의 차원에서 ‘文化的 體化’를 겼겠는지 여

부에 상관없이 현대 한국사회의 운용 및 통합의 원리로서 강요되었는데, 이 강요의 문제점이 권위주의 대신에 개방주의를 표방하고 나선 제 6 공화국 체제에서 한꺼번에 표출되기 시작한 것이다.

6공정권은 보안사 민간사찰 등 많은 이면적 정치억압에도 불구하고 표면적으로는 방임적 자유주의 질서 (liberal order)를 상당히 수용하는 노선을 했다. 이같은 상황에서 시장경제와 관료행정을 둘러싼 사회적 관계들은 권위주의적 압력을 잃어가는 대신 시민사회 내부의 집단의식 혹은 보편윤리에 의해 뒷받침되어야 했다. 그러나 이전의 권위주의적 국가단원주의 아래에서 시민들은 시장과 관료제 질서에 대한 능동적 수용 및 적응 경험을 가져본 적이 없기 때문에 새로운 개방체제 아래에서도 자율적인 體制倫理를 쉽게 확립할 수가 없는 것이다. 이때 체제윤리란 시장기제와 관료제를 중심으로 형성된 사회관계가 시민 개개인 및 사회 전체의 복지와 발전을 증진시킨다는 이해를 전제로 시장과 관료조직체에서의 기본적 의무와 책임을 완수하는 상태를 말한다. 이를 다르게 표현하면, 시민들 개개인이 산업자본주의 체제의 혼존성을 인정한 상태에서 체제에 대한 일종의 도덕성을 견지하는 것이다. 여기에서 우리는 시장과 관료제라는 ‘脫도덕적 질서’가 새로운 ‘도덕적 기반’을 필요로 한다는 점을 알 수 있으며 최근 한국사회의 ‘도덕성 위기론’은 (舊)도덕성의 해체에 관한 것 이상으로 (新)도덕성의 형성에 관한 지적이어야 함을 알 수 있다. 따라서 ‘도덕성의 회복’이라는 근래의 문제의식은 어느 정도 잘못 설정된 측면이 있다.

시장과 관료제에 대한 체제윤리의 약화, 나아가 시장과 관료제의 사회적 유용성에 대한 회의는 사실상 서구사회에서 더 일찍 문제가 되어 왔다. 시장과 관료제는 각각 부와 권위를 불평등하게 나눌 뿐 아니라 인간적 가치들을 商品化 또는 形式化시킴으로써 인간들의 사회(공동체)가 존속하는데 필요한 최소한의 도덕적 요건들을 파괴시키는 것이다. 그러나 Anthony Giddens (1990)가 지적하듯이 시장과 관료제가 처음에는 새로 형성된 자본주의 시민 계급들 사이에서 봉건질서로부터의 ‘脫皮機制(disembedding mechanism)’ 및 새로운 내부질서 원리로서 수용되었다는 사실이 간파되서는 안된다. 물론 역사의 흐름에 따라 시장과 관료제는 곧 자본가 계급의 노동자 계급에 대한 지배기제가 됐지만 적어도 초기 시민사회 내부에서는 동등한 부와 권력을 가진 시민들 사이의 共同善을 非권위주의적으로 실현시켜 줄 수 있는 수단

으로 여겨졌다.

한국사회에서는 이같은 서구사회의 경험과는 극히 대조적인 상황이 전개됐다. 즉, 시장기제와 관료제가 본격적으로 도입되는 것과 병행해 새로운(시민적) 사회체급의 형성이 없었으며 대신 전통체제의 엘리트 집단과 외세의 존적 신엘리트 집단이 연합해 이미 일제 식민통치기에 이식된 시장 및 관료제 질서를 확대 수용해 나감으로써 오늘날 사회체제의 터가 잡혔었다. 다시 말해 한국에서의 시장기제와 관료제는 근대적 시민체급의 사회적 주도권 장악의 과정에서 ‘아래로부터’ 비롯된 것이 아니고 수구적 지배계급의 연속적인 지배장치로서 ‘위로부터’ 일방적으로 수용됐다는 역사적 배경이 있다. 이에 따라 자본주의 질서는 이식됐지만 지배계급의 이념적 혜택모니 확립은 어려웠고 따라서 노동자 및 농민의 이념적 포섭도 여의치 않았다. 다만 6·25의 경험을 이용해 사상통제와 공포정치가 강화되는 결과가 나타났을 뿐이다.

이처럼 시장과 관료제는 자유주의(liberalism)가 아닌 권위주의(authoritarianism)와 결합되어 새로운 사회질서로 나타났으며, 이 과정에서 일반 대중들은 자율적으로 체제윤리를 확립할 동기도 기회도 갖지 못했다. 그렇다고 새로운 사회질서 모색을 위한 그들 자신의 대항적 계급 이데올로기도 확립할 수 없었다. 이에 따라 시장기제와 관료제는 수구적 엘리트들의 정치적·경제적 이해관계를 반영해 왜곡적으로 적용되는 경우가 빈발했으며 사회구조의 변혁보다는 기존의 부와 권위의 불평등을 확대시키는 작용을 주로하게 되었다. 즉 한국의 자본주의는 표면적인 경제규모의 팽창에도 불구하고 시민사회의 공동체적 질서에 대해서는 退行的 양상을 띠어 왔다.

한국사회에서 일반 대중들이 시장과 관료제에 대해 갖는 체제윤리 내지 도덕성은 이러한 역사적 배경이 감안되지 않고는 제대로 이해될 수 없다. 즉 현존 사회체제에 대해 시민 개개인이 갖는 도덕성을 이해하기 위해서는 그 체제의 역사적 성립과정에서 결정되어지는 ‘正當性(legitimacy)’의 문제를 짚고 넘어가야 한다(한완상, 1992: 14-33). 특히 전통사회의 도덕적 통합체제를 대신해 도입됐으며 그 작용상 인간들 사이의 불평등을 심화시키고 인간적 가치를 유린하는 反공동체적 본질을 갖고 있는 시장기제와 관료제에 대한 시민들의 도덕성을 이해하기 위해서는 더욱 그러할 것이다. 아울러 극우권위주의하에서 비지배계급들이 신질서 모색을 위한 대항 이데올로기의 정립과 확산에 실패하고 내부적 유대관계의 범사회적 확립에도 실패한 가운데,

이들 사이의 공동 생존 및 투쟁을 위한 계급적 도덕성의 형성도 불가능했다는 사실이 고려되어야 한다.

이같이 정당성 위기의 문제가 짚자할 때 흔히 대두되는 것이 (개인차원의) '도덕성 위기론'이다. 즉 현존 사회체제의 합리성 혹은 공익성에 대한 집단적 신뢰감이 결여된 상태에서는 개인차원의 합리적 행위가 지배질서에 배치되거나 역기능적일 가능성이 높은데, 이때 사회적 혼란과 갈등에 대한 책임을 시민 개개인의 행위윤리에 전가시키려는 노력으로서 도덕성 위기론이 대두될 수 있다. 이렇게 볼 때 도덕성 위기론에 대한 접근이 주로 (비지배층) 개인들의 전통적 윤리의 상실이나 혼돈을 부각시키는 것이라면 문제의 본질을 왜곡시키는 이데올로기적 색채를 띠었다고 비판할 수도 있겠다. 체제에 대한 '반도덕적 행위'가 체제의 '非도덕성'에 대한 저항이라는 도덕성 성격을 내포할 수도 있음이 간파되어서는 안 될 것이다. 그러나 비지배층의 반응은 집단적 저항이나 변혁 모색 뿐 아니라 행위규범의 퇴락과 배타적 연고주의의 확산이라는 탈사회적 양상을 떨 수도 있다. 따라서 이러한 복합적인 가능성들을 고려하기 위해 본 연구는 한국사회의 도덕성 문제를 사회구조적 관점에서 이론적으로 해석하는 작업을 펼치고자 한다.

II. 개념정립—도덕성, 행위주체, 사회구조

도덕성의 개념정립은 도덕성 위기의 사회적 의미를 결정하는데 중요한 역할을 한다. 사회성원들의 도덕성의 퇴락이나 와해가 문제가 되는 것은 그 현상 자체가 윤리적으로 바람직하지 못할 뿐 아니라 사회 저변의 공동체적 질서와 정의의 붕괴라는 더욱 심각한 문제점을 반영할 수 있기 때문이기도 하다. 또 다른 가능성은, 역으로 사회성원들의 도덕성의 악화가 사회구조의 왜곡이나 붕괴를 가져올 수 있다는 위기의식이 팽배해 도덕성에 관한 논란이 이는 것이다. 이러한 두 가지 관점은 곧 도덕성이라는 이념적 내지 정신적 요소가 사회의 구조·질서라는 실체적 내지 물질적 요소와 어떤 이론적 관계를 갖는가 하는 문제에 결부된다. 물질적 차원의 지배(권력)관계의 독립적·배타적 중요성을 믿는 유물론적 입장에서는 전자의 관점을 택할 것이고, 사회변동에 대한 이념적 요소들의 자율적 기능성을 받아 들이는 관념론적 입장에서는 후자의 관점을 택할 것이다. 그런데 대부분의 현대 사회이론

가들이 도덕성 문제를 다루게 되는 것은 도덕성 개념 자체에 대한 관심 때문이기 보다는 현대 사회변동에 대해 이념(정신)적 요소들이 가질 수 있는 인과적 관계를 감안하기 위해서이다. 따라서 도덕적 문제를 관념론적으로 혹은 유물론적으로 정의할 것인가 하는 문제는 도덕성 자체에 내재하는 형이상학적 요인들의 규명을 통해서가 아니라 현대 (자본주의적) 사회변동의 본질에 대한 분석적 판단을 통해서 결정되어져야 한다.

이러한 접근법은 고전적 사회이론가들인 Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber의 논의가 현대 사회의 도덕성 연구에 대해 갖는 합의를 적절하게 파악하기 위해서 필요하다. Marx, Durkheim, Weber 등의 사회이론을 제대로 해석하기 위해서는 그들을 유물론자, 관념론자 혹은 절충론자라고 미리 규정해서는 안되고 그들이 설정하는 현대 (자본주의) 사회질서의 핵심적 특질이 무엇이고 그러한 특질을 생성시키는데 이념적·물질적 요소들이 언제 어떤 역할 및 상호관계를 갖는지를 구체적으로 살펴보아야 한다. 도덕성 개념을 가장 자주 사용하고 도덕, 가치 등의 문제를 중심으로 한 도덕 사회학 (moral sociology)을 사회학의 한 전통으로서 확립시킨 (후기) Durkheim의 경우도 결코 관념론적인 입장에서 도덕체계 변화의 사회적 중요성을 논했다고 볼 수 없다 (Durkheim, 1979). 그리고 계급적 대립관계를 통해 자본주의 체제를 분석했던 Marx의 경우도 계급이익의 인식과 계급질서의 정당화 기제로서 이데올로기와 도덕적 가치가 갖는 중요성을 단순히 유물론적인 입장에서 부차적으로만 다루었다고 볼 수 없다.⁽²⁾ 더욱이 Weber는 자본주의적 사회변동을 가능케 했던 이념체계와 사회조직적 요소들은 당시 시민계급 (bourgeoisie)에 의한 선택적인 결합 행위가 없었다면 그 역사적 중요성을 결코 발현할 수 없었다고 봄으로써 유물론이나 관념론 나아가 양자의 단순한 절충론이라는 평가를 근본적으로 불식시킨다.

이처럼 자본주의적 사회변동의 구체적 해석내용을 둘러싸고 평가되는 Marx, Weber, Durkheim은 사회변동에 대한 이념적·물질적 요소들의 분석적 중요성에 관해 상당히 근접하는 입장을 보이고 있다.⁽³⁾ 즉 이데올로기와 도덕적

(2) 따라서 이데올로기, 도덕성 등 모든 정신적인 현상은 물질적 차원의 현실을 단순히 반영한다는 이론과反映的唯物論(reflective materialism)은 Marx의 입장을 제대로 나타낸다고 보기 어렵다.

(3) 이러한 평가의 대표적인 것으로 Anthony Giddens(1971, pp. 205-23)의 논의를 참조.

가치 등 이념적 요소들은 사회성원들이 처한 물질적 환경과 사회관계를 많이 반영하지만, 동시에 물질적 요인들은 사회성원들의 구체적인 사회적 행위(social action)를 통해서만이 역사적 중요성을 나타낼 수 있고 이 사회적 행위의 양식을 결정하는 것은 사회 전체, 집단, 혹은 개인별로 갖고 있는 이념 내지 의미체계(systems of meaning)가 된다. 그런데 이러한 의미체계는 과학적인 분석틀과는 달리 반드시 사회전체, 집단, 개인이 처한 물질적 환경과 사회관계를 객관적으로 분석하게 만들고 최선의 대처방법을 일깨워 주지는 않는다. 더우기 같은 사회내에서도 다양한 집단적·개인적 상황에 처할 수 있는 성원들이 모두 동일한 의미체계를 가지리라고 기대할 수 없다.

이때 다양한 집단들과 개인들이 갖는 의미체계들은 내용이 서로 다를 뿐 아니라 과학성의 정도도 서로 다를 수 있다. 만일 과학적 분석이 개별 이익의 극대화라는 합목적적 행위를 가능케 한다면, 그 사회의 다양한 집단들과 개인들은 자신들의 고유의 의미체계가 갖는 과학성에 의해 상대적으로 유리하거나 또는 불리한 상황에 처할 수 있을 것이다. 이러한 가능성의 합의하는 바는 한편으로는 다양한 의미체계들이 그 자체의 구조적인 힘(structural force)을 발휘할 수 있다는 점이고, 다른 한편으로는 특정 집단이나 개인이 (잠재적 혹은 실재적으로 대립관계에 있는) 다른 집단이나 개인들의 의미체계에 대해 다양한 영향을 미치기 위해 노력할 것이라는 점이다. 문제를 더욱 복잡하게 만드는 것은, 자본주의 사회에서 사회성원들의 존재양식이 시장을 통한 경제적 교환(착취)관계 외에도 다양한 정치·사회·문화적 요소들을 반영해 복합적으로 결정될 수 있다는 사실이다.⁽⁴⁾ 따라서 개인이나 집단이 동일한 시점에서 다수의 구조적 위치를 반영한 다수의 의미체계를 가짐으로써 내부적으로 행위원리가 통합되지 못하고 종종 상호모순적인 사회적 행위들을 할 수 있다. 이러한 중층적 의미체계의 사회적 결과들은 의미체계를 둘러싼 권력작용을 더욱 복잡하게 만들어 사회적 행위에 임하는 사회성원들이 성공적인 행위전략을 수립할 가능성을 낮추게 된다. 그럼에도 불구하고 인간들은 나름대로의 의미체계를 통해 물질적 상황에 대처하는 사회적 행위를 함으로써만 역사의 현실적 주체가 되는 것이다.

이러한 시각에서 볼 때 도덕성에 관한 가장 적합한 개념정립을 시도하고 있는 학자들 중 하나가 Michel Foucault(1990, pp. 25-32)라고 할 수 있다.

(4) 물론 이러한 다원론적 분석은 Marx 보다는 Weber의 입장을 나타내는 것이다.

그에 따르면,

어떤 행위가 도덕적이려면 그것은 규칙, 법 또는 가치에 부합되는 행위(들)로만 환원해서는 안된다. 물론 모든 도덕적 행위는 그것이 일어나고 있는 현실과의 관계 및 자아와의 관계를 갖고 있다. 후자는 단순히 ‘自我認識(self-awareness)’이 아니고 ‘윤리적 주체(ethical subject)’로서의 自我形成(self-formation)인데, 이것은 개인이 그의 도덕적 실천의 대상을 형성하는 자신의 부분을 설정하고 그가 따를 箴言에 관련한 그의 입장을 규정하고, 그의 도덕적 목표로서 작용할 특정 존재 양식(mode of being)을 결정하는 과정이 된다(Foucault, 1990 : 28).

이러한 과정에서 개개인은 스스로에 대해 행동하고 스스로를 관찰하고 시험하고 개선시키고 변화시키게 된다. 따라서 도덕성은 개인들의 행동과 태도에 대해 사회가 일방적으로 규정한 상태가 아니라, 개인들이 자신과 사회와의 특정한 관계를 상정한 상태에서 자신에 대해 주체적으로 행위하는 상태를 말한다. 만일 특정한 방향의 행동과 태도가 윤리적 주체로서의 자아형성과 상관없이 사회적 압력에 의해서만 성립됐다면 이는 도덕성 보다는 소의와 글종의 발현으로 보아야 할 것이다. 물론 사회, 집단, 개인들의 다양성에도 불구하고 자유·평등·평등 등 보편적인 이상들이 대두되고 이러한 보편적인 이상들의 실현에 적결되는 가치들과 행위규준들이 있게 마련이지만, 이에 대한 단순 복종이 도덕성 형성의 충분조건이 되지 못한다.⁽⁵⁾

(5) 물론 도덕성 혹은 도덕적 행위에 관한 이 같은 Foucault의 입장이 사회학자들이나 철학자들의 전체적 입장을 대변하다고는 볼 수 없다. Foucault(1990, p. 29-30) 자신도 도덕성에 대해 크게 두 가지 접근방식이 있다고 지적하고, 이는 도덕성의 두 가지 보편요소에 대한 상이한 강조에 의거한 것이라고 보았다. 이 두 가지 보편요소는 ‘行動의 規準(codes of behavior)’과 ‘主體化의 樣態(forms of subjectivation)’이며 각각 ‘규준지향적 도덕(code-oriented moralities)’과 ‘윤리지향적 도덕(ethics-oriented moralities)’을 생성시킨다. 역사의 흐름에 따라 이 두 가지의 도덕은 서로 병존, 경쟁, 갈등, 혹은 타협하는 관계를 가져왔다. 마찬가지로 행동의 준칙과 주체화의 양태는 전적으로 상호 분리될 수는 없지만 어느 정도 독립적으로 발달할 수는 있다.

규준지향적 도덕은 행동규칙의 체계성·통부성·신축성·포괄성 등을 강조하는데, 관심의 초점은 규칙을 적용시키고 규칙이 학습되고 준수되도록 하며 규칙의 위반을 제재하는 ‘權威의 實行性(instances of authority)’에 두어진다 (Foucault 1990, p. 29). 이때 윤리적 주체는 위반시 처벌을 수반하는 법률(규율)에 자신의 행위를 맞춰 나가게 되며, 대신 규율에 대한 의무감을 인식하는 주체화(subjectivation)는 큰 중요성을 갖지 못한다. 여기서 도덕성 혹은 도덕적 경험의 강한 司法化(juridification) 내지 規準化(codification)가 일어나는데, 역사적 예로서 종교개혁 죄전의 서구 기독교와 개항 이전의 中國과 韓國의 유교를 들 수 있겠다.

윤리지향적 도덕은 자아와의 관계의 양태를 중시하는데, 관심의 초점은 그러한 관계를 형성시키는 방법 및 기술, 그리고 자신을 인지대상으로 만들고 자

이러한 입장을 수용할 때 도덕성을 둘러싼 사회분석은 사회적으로 주어진 도덕적 행위규칙의 내용을 단순 검토하기 보다는 도덕적 자아의 형성과정을 치밀하게 분석해야 할 것이다. 그런데 도덕적 자아에 대한 관심은 ‘도덕성 위기’와 같은 사회문제들을 개인 차원의 변수로써만 설명하려는 이른바 ‘개인주의적 환원(individual reductionism)’과는 구분되어져야 한다. 이와 관련해 Alan Wolfe(1989)의 논의가 많은 시사점을 제공한다. 그는 도덕성 혹은 도덕적 의무에 관한 사회학적 접근은 개인들과 사회가 상호작용을 해 도덕적 질서를 형성하는 방식을 분석하는 것이어야 한다고 주장한다(Wolfe, 1989: 213). 이때 도덕적 질서는 살아있는 유기체로서의 시민사회(civil society)를 궁극적으로 가능케 하는 조건인데, 이는 사회성원들의 상호작용의 틀인 도덕적 규칙들이 사회성원들의 자율적 참여와 협의 속에 만들어지기 때문이다. 따라서 도덕적 자아(혹은 윤리적 주체)는 고립된 개인들의 명상을 통해 형성되는 것이 아니고 활발히 상호작용하는 성원들이 ‘間主體的 意味體系(systems of intersubjective meaning)’를 성립·발전시키는 과정을 통해 형성되는 것이다. 또한 도덕적 자아는 개인들이 의연적으로 주어진 고정된 행위규칙을 준수함으로써가 아니라 성원들이 자율적으로 과거 행위의 사회적 결과를 점검하고 장래 행위의 방향을 정하는 사회적 과정에 참여함으로써 형성된다.

이같은 입장을 정리해 Wolfe는 ‘도덕성의 사회적 형성(social construction of morality)’이라는 개념을 제시한다. 도덕성 혹은 도덕적 자아는 고립된 개인들이 타율적으로 결정된 행위규칙을 준수해서가 아니라 성원들 상호간의 자유롭고 활발한 의사소통을 통해 자신들의 행위가 공동체적 질서를 성립·강화시킬 수 있는 방법을 모색하는 ‘사회적 과정(social process)’을 거

신의 존재양식을 변화시키기도 만드는 실천행위에 맞춰진다(Foucault 1990, p. 30). 이때 개인들이 자기 자아와 맷는 관계와 스스로를 윤리적 주체로 만들기 위한 행위·사고·감정의 내적 요소들이 잘 파악되어야 한다. 반면에 행위규칙의 체계 자체는 잘 발달되어 있지 않은 경우도 많고 또 그 규칙의 엄밀한 준수 역시 그다지 중요하지 않을 수도 있다. 윤리지향적 도덕의 예로는 그리스·로마 시대의 도덕과 동양의 선(禪)불교 그리고 현대 시민사회에서 시장체제와 관료행정의 물인간성과 경직성에 대한 저항으로서 시도되는 다양한 공동체 운동들이 포함될 수 있겠다. Foucault는 비록 규준지향적 도덕도 나름대로의 중요성을 가지고 있지만 社會史의 핵심적 분석대상으로서는 윤리지향적 도덕이 더욱 중요하다고 밝히고, 이같은 입장에서 도덕성에 대한 개념정립을 시도하고 있다.

쳐서야 형성된다는 뜻이다(Wolfe, 1989:218)⁽⁶⁾. 여기에서 Wolfe의 논의는 ‘의사소통 행위(communicative action)’에 기반을 둔 하버마스적 민주주의론(Habermasian democracy)에 접목된다. 도덕성이 사회적으로 형성되는 것이라면 “도덕적으로 바른 사회는 그 성원들이 자신의 행위를 지도할 규칙들을 만드는데 참여 할 수 있는 능력을 최대화시키는 제도를 갖추어야 하는 것이다”(Wolfe, 1989: 225). 이를 하버마스적 관점에서 보면, 시민들의 ‘談話能力(discursive capacity)’이 제고되어 ‘담화적 의지 형성(discursive will-formation)’이 가능할 때만이 ‘보편적 도덕성(universalistic morality)’에 기반을 둔 시민사회가 성립하는 것이다(Habermas, 1975: 86-88).

여기에서 도덕적 자아의 형성은 민주적 시민社会의 성립과 불가분의 관계에 있음을 알 수 있다. 뒤집어서 말하면, 민주주의가 와해되고 정당성보다는 강제성에 의해 사회질서가 유지되는 상태에서는 도덕적 자아의 형성도 기대할 수 없고 따라서 도덕성 위기의 근원이 싹트는 것이다. 그리고 강제적 질서를 뒷받침했던 권위주의체제가 약화되면 사회 저변에 확산된 비도덕적 자아들이 反공동체적 행위양식을 표면화시키는 작용을 필연적으로 하게 된다. 결론적으로 말해, 사회성원들이 사회체제(질서)에 대한 정당성을 찾을 수 없을 때 사회체제는 사회성원들로부터 도덕성을 기대할 수 없는 것이다.

III. 근대화(자본주의화), 사회질서, 도덕성

지금까지 도덕적 자아의 사회적 형성에 관한 이론적 고찰을 해보았는데, 이를 (후발) 자본주의 사회라는 구체적인 역사적 맥락에서 사회변동에 연결시켜 보기로 한다. 자본주의 사회의 구조변화를 분석하기 위한 기초작업으로서 Marx, Weber, Durkheim이 각각 설정한 행위자의 의식세계와 사회구조 사이의 관계는 통념과는 달리 상당한 공통점이 있음을 위에서 밝혔다. 그러나 이러한 공통점에도 불구하고 Marx, Weber, Durkheim이 각각 제시하는 현대 자본주의 사회질서의 핵심적 특질들은 근본적으로 다르다. 이들이 제시하는 다양한 특질들은 이들의 사회분석 자체의 옳고 그름을 따지기 위해서

(6) 이러한 관점에서 보면, 한 사회의 도덕성 문제의 근원을 종합적으로 분석하기 위해서는 개인의 사회화(socialization)와 사회의 정치화(politicization)라는 두 가지 역사적 과정이 어떻게 접목되는지를 살펴 보아야 할 것이다. 본고는 주로 후자를 중심으로 논의를 전개한다.

보다는, 자본주의의 성격을 복합적으로 이해하기 위해서 상호보완적인 분석 도구로서 받아들여져야 한다. 즉 자본주의 사회질서는 경제적 차취와 같은 어느 한 측면을 중심으로 평면적으로만 전부 이해될 수 없다는 것이 그간 사회학자들의 연구를 통해 내려진 많지 않은 합의 가운데 하나이다. 따라서 사회성원들이 도덕적 행위규칙을 집단적으로 도출해내고 이에 따라 상호작용을 함으로써 사회관계를 형성하고 사회질서를 유지한다는 명제는 자본주의의 성격에 관한 다양한 관점에 따라 얼마든지 다양하게 해석될 수 있다.

1. 계급적 도덕성의 모색

인류의 역사는 계급투쟁의 역사라고 해석하는 Marx는 사회 전체를 포괄하는 보편적 윤리에 기반을 둔 진정한 도덕공동체가 오직 자본주의 붕괴 이후의 공산주의 시대에만 성립될 수 있다고 주장했다(Marx and Engels, 1978). Marx에 따르면, 인간들 사이의 사회관계는 기본적으로 물질적 생산을 둘러싸고 나타나는 대립적 이해관계를 반영하므로 현존 생산체계의 정당성이 모든 사회집단(계급)들에 의해 동일하게 인정될 수 없다. 따라서 현존 생산체계의 유지를 위한 사회질서는 모든 사회성원들이 자유롭고 자발적으로 참여한 가운데 결정된 도덕적 행위규범에 바탕을 두고 있다고 보기 가 어려울 것이다. 사회성원들이 현존 생산체계에 대해 어떠한 가치판단을 내리고 있으며 어떠한 사회질서의 수립을 원하고 있는지는 각각이 처한 물질적·정신적 환경, 즉 계급위치를 감안해야 알 수 있다는 결론이 내려진다. 마찬가지 이유로 도덕적 행위규법도 사회 전체를 대상으로 합의될 수 없고, 단지 비슷한 계급적 이해관계를 갖는 일부 성원들끼리 집단적 생존과 투쟁을 위한 내부지향적 행위규법을 생성시킬 수 있을 것이다.

Marx의 해석은 Georg Lukacs와 Karl Mannheim의 지식사회학에서 정교화 된다. 특히 Mannheim(1968)은 ‘관점화(perspectivization)’라는 개념을 도입해 대부분의 지식과 사고는 행위자들의 사회적 위치 및 가치와 그들이 처한 사회적 맥락에서 분리된 상태로의 절대적 진리성을 갖지 못한다고 주장한다. 이 같은 의미에서 대부분의 지식과 사고는 (특정한 사회적 상황에 대해) ‘聯關的(relational)’이며 마찬가지의 규정을 도덕성에 대해서도 적용할 수 있을 것이다. 즉 계급사회에서 모든 도덕성은 성원들의 계급적 위치에서 파생되는 이해관계, 태도, 지식에 연관된 계급성을 띠므로 일종의 ‘계급적

도덕성'이라고 간주할 수 있겠다. 이를 Wolfe가 말하는 '도덕성의 사회적 형성(social construction of morality)'이라는 차원에서 해석하면, 도덕성 형성의 사회적 과정이 계급간의 갈등과 계급내의 연대에 의해 특징지어지며 결과적으로 형성된 다양한 계급별 도덕성은 상호 동질성과 통합성이 높지 못할 것이라고 추론할 수 있다.⁽⁷⁾ 이같은 상황에서 도덕성 위기 혹은 사회의 도덕적 분열은 일상적인 것이며 이의 진정한 극복은 대립적 계급구조의 타파를 요구한다. Marx의 입장에서 볼 때 사회 전체적으로 정당화될 수 있는 도덕성은 괴착취집단인 노동자계급만이 갖고 있으며 도덕적 사회란 노동자의 계급적 도덕성이 일반화될 수 있는 사회, 즉 노동자에 의한 계급혁명이 성공된 사회를 말한다.⁽⁸⁾ 노동자 독재(proletarian dictatorship)가 실현된 사회에서는 모든 사회성원(노동자)들이 동일한 자격과 공통적인 관심을 갖고 자유롭게 참여한 가운데 집단정의의 실현을 위한 행위규범들이 만들어지고 또 도덕적 자아가 실현된다고 Marx는 주장할 것이다.

Marx의 입장은 그의 사후 역사전개에 따라 크게 두 가지 방향에서 재검토되어야 했다. 우선 (명목적) 노동자 독재는 자본주의가 그다지 발전되지 못한 러시아 등에서 수립되었는데, Lenin의 '민주적 중앙집중제(democratic centralism)' 노선에 따라 노동자를 대신한 지식인 전위집단의 주도하에 혁명 후 사회(정치)질서가 형성되어 나갔다. 본고에서 자세히 논할 수는 없는 사항이지만, 실제의 공산당 독재는 스탈린 시대를 거치면서 당·국가 관료집단에 의한 권위주의적 통치로 변질됐으며 이같은 상황에서 Marx가 기대했던 노동자들의 도덕공동체가 형성될 소지가 결정적으로 약화되었다. 둘째, 자본주의가 본격적으로 발달한 서구사회에서 막상 공산혁명이 불가능하자 Marx의 후학들은 새로운 방향의 혁명이나 신질서를 모색하기 시작했다. Antonio

(7) 물론 계급위치와 계급관계만으로 각 계급집단의 도덕성이 자동적으로 형성된다고 보기는 어렵다. 이같은 차원에서 Gramsci(1971)는 인간이 각자가 처한 역사적 조건들에 대한 진정한 이해를 터득할 때, 즉 지적 자각(intellectual awareness)이 있을 때 사회변혁을 위한 계급적 이데올로기(혹은 도덕성)를 형성할 수 있다고 보았다.

(8) 경제적 입장에서 볼 때, 도덕적인 계급사회가 전혀 존재할 수 없다고 보기는 어렵다. 예를 들어 James Scott(1976)은 과거 농민사회들에 일종의 '도덕경제(moral economy)'가 존재했다고 주장한다. 그에 따르면 자급자족 수준의 농민경제는 자연재해 등에 의해 자주 생계위기(subsistence crises)를 겪게 되는데, 이에 대처하기 위해 농민들끼리 그리고 농민들과 지주들 사이에 구휼을 위한 상호 도덕적 의무관계가 형성·유지된다는 것이다.

Gramsci(1971)는 자본주의 체제의 내구성을 이해하기 위해 정치적 지배의 이데올로기적 형태들을 면밀히 파악해야 하며 이를 바탕으로 혁명적 지식인 집단이 다양한 피지배계급들을 정치적으로 연대시킬 수 있는 이념투쟁을 선도해야 한다고 주장했다. 이 과정에서 노동자, 농민, 병사 등 연대계급들이 보편적 가치들에 근거한 도덕적 자각을 하고 새로운 사회질서 수립을 목표로 이념적 통합이 될 때, 이론바 저항계급의 혜개모니가 형성되는 것이다.

이같은 Gramsci의 분석과는 달리 20세기의 政治史는 피지배계급들 사이가 아닌 자본가계급과 노동자계급 사이의 연대(타협?)에 의해 사회민주주의 체제가 형성·유지될 수 있음을 보여주었다. 흔히 북미국가 체제의 도래로 불리는 이 과정에서 계급갈등의 축이 ‘생산의 정치(potitics of production)’에서 ‘소비의 정치(politics of consumption)’로 전환되게 되었으며 (자본주의적) 생산체제의 근본적 변혁 없이도 계급간의 공존·공영이 모색될 수 있다는 타협적 정치이념이 확산됐다(Stephens 1986). 사회민주주의 체제의 사회질서는 성원들의 행위규범이 주로 ‘인간적 삶의 권리의 상호존중’이라는 보편적 도덕성에 근거해 형성되어야 했다. 그러나 사회민주주의 체제의 성립과 존속이 반드시 성원 개개인의 도덕적 자각을 전제로 했는지, 또 사회 차원의 도덕공동체의 형성을 촉진시켰는지는 불분명하다. 다만 재분배와 사회서비스를 담당하는 국가기구가 방대해져 시민사회가 상대적으로 자율성을 잃어가고 있는 문제가 자주 지적되고 있다(Wolfe, 1989).

2. 계약적 사회관계의 非계약적(도덕적) 기초

현대 자본주의의 성립을 진화론적 입장에서 파악하는 Emile Durkheim(1933)은 자본주의 사회질서의 축인 사회적 분업과 기능적 상호의존성이 그 자체로서 새로운 사회적 도덕성을 내포한다고 주장한다. Durkheim의 사회변동론에 따르면, 전통과 공동체적 규범에 기초해 동질적 성원들 사이에 형성되는 ‘기계적 연대(mechanic solidarity)’가 기능적 의존과 교환관계를 통해 (직업적으로) 분화된 성원들 사이에 형성되는 ‘유기적 연대(organic solidarity)’로 바뀌어 나간다. 이를 표면적으로만 해석하면 (자본주의적) 사회분업체제는 도덕공동체의 와해를 필연적으로 가져온다고 보기 쉽다. 물론 Durkheim은 ‘무규범 상태(anomie)’에 대한 논의를 통해 자본주의하의 급격한 사회변동이 사회성원들의 규범적 위기를 벤번히 유발한다고 지적한다.

그러나 Durkheim에 따르면 기능(직업)적으로 분화된 사회성원들이 상호관계를 맺는 것은 자유의사에 의한 계약관계의 수립을 통해서인데, 이때 계약 내용의 충실향은 단순히 목적의 경제적 보상(치벌)에 의해서만이 아니라 자유분업 체제의 효율성과 공정성에 대한 집단적 신뢰와 계약관계에 대한 일반화된 성실성이 있어야만 안정적으로 보장될 수 있다(Durkheim, 1979). Durkheim은 사회성원들의 체제에 대한 이같은 긍정적 태도들을 ‘계약의 非 계약적 기초(noncontractual element of contract)’라고 간주하고 그의 사회관이 단순히 시장 바닥에 모인 이기적 인간들의 합이 아님을 분명히 한다. 사회성원들 사이의 자유로운 분업과 교환관계의 유지가 자유·평등·효율이라는 집단적 가치의 실현을 가져온다는 믿음에 기초해 모든 사회관계가 충실히 유지될 때 일종의 ‘公民的 도덕성(civic morality)’이 집단적으로 발현되는 것이며 사회체제의 정당성과 안정성이 확보될 수 있다.⁽⁹⁾

Durkheim의 이같은 자유주의적(liberal) 시각은 당시 자본주의의 발전이 시민계급 주도의 새로운 정치질서와 밀접한 관계를 맺고 전개되었다는 사실을 감안해야 제대로 이해될 수 있다. 자유경제활동을 중심으로 정치적·사회적 정체성을 형성해 가던 시민계급(bourgeoisie)에게는 자유로운 분업과 교환관계를 중심으로한 새로운 사회질서가 생산·복지의 증대라는 경제적 효율성을 가질 뿐 아니라 봉건체제의 갖가지 장애요소들을 근본적으로 극복할 수 있는 정치적(사회적) 전략성을 갖고 있었다. Giddens(1990)의 논의를 빌리면, 시장질서가 사회·경제 생활 저변에서 봉건적 잔재를 청산시킴으로써 시민계급의 정치적 혁명을 완성시키는 ‘脫皮機制(disembedding mechanism)’

(9) Durkheim의 논의는 도덕성이라는 사회학적 개념에 대한 강조에도 불구하고 자유시장경제를옹호하는 경제학자들의 입장에 상당히 부합된다. Adam Smith는 (공민적 도덕성 대신에) 그가 ‘보이지 않는 손(invisible hand)’으로 표현한 시장의 자율규제 작용에 의해 경제적 분업과 교환이 경제생산과 사회복지증진 시킨다고 보았다. 거의 한 세기 이후에 Milton Friedman(1962, pp. 7-21)은 자유시장질서는 경제적 효율뿐 아니라 정치적 자유의 촉진을 위해서도 필수적인 것이라고 강변한다. Friedman에 따르면, 무수한 사람들의 경제활동을 제대로 조정하려면 강제력을 동원한 중앙통제나 자발적인 시장교환 가운데 한가지 방법을 사용해야 하는데, 시장교환이야 말로 시민들의 자유가 인위적인 정치 수단에 의해 제약됨이 없이 개인과 사회의 경제적 필요를 충족시킬 수 있는 최선책이라는 것이다. 사회학 내부에서는 교환이론가들이 어느 정도 경제이론에 접목되는 생각을 해 왔다. 그러나 그들은 ‘일반화된 교환관계(generalized exchange relations)’라는 개념을 도입해 Durkheim이 강조했던 시장질서의 도덕적 기반을 어느 정도 짚어가고 있다.

로서의 작용을 했다고 볼 수 있다.⁽¹⁰⁾ 따라서 시민계급 내부에서는 자유분업·교환의 기초인 계약관계에 대한 성실성이 시민사회의 존속을 가능한다는 도덕적 자각이 확산되어 있었으며, 이를 Durkheim이 公民的 도덕성(civic morality)으로 보았다고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 Durkheim이 기계적 연대의 유기적 연대로의 전환에 대한 전제로서 제시한 사회성원들의 동질성의 약화는 상당히 문제점이 있는 판단이라고 볼 수 있다. 물론 시민계급 주도의 자유시장경제에 다양한 직업분화가 생긴 것은 사실이지만, 자유주의의 혜택모니를 공민적 도덕성을 갖고 받아들였던 사회성원들끼리는 역사적 경험에 있어서의 근본적인 동질성을 갖고 있었다고 보아야 할 것이다.

이같은 점을 고려할 때, 자본주의 시대의 공민적 도덕성이 동질적 성원들 사이의 운명공동체에 대한 윤리적 참여라는 전통적 도덕원리를 완전히 탈피한 전혀 새로운 종류의 도덕성이라고는 보기 어렵다. 계약의 非계약적 요소에는 임의적으로 변경하거나 탈피할 수 없는 시민(계급)적 공속·유대 관계가 있으며 이에 대한 자각이 바로 사회적 도덕성을 생성시키는 것이다.⁽¹¹⁾ 좀더 최근 사회학 개념을 빌리면, 사회성원들 사이의 ‘일반화된 상호성(generalized reciprocity)’은 공간과 시간의 사회적 구성성이 성원 개개인들에게 확연하게 인식될 때 유지될 수 있는 것이다.⁽¹²⁾ 따라서 대부분의 계약들은 계약내용으로 명문화시킬 수 없는 많은 공동체적 상호의무들을 전제로 하는데, 이러한 의무의 이행은 공간과 시간을 공유하는 사회성원들이 서로에게 기대하는 도덕적 자아의 형성요건이다.

이렇게 볼 때, 자본주의 자유시장경제는 전통적 유대는 아닐지 몰라도,

(10) 나중에 설명하겠지만 Weber는 관료제(bureaucracy)도 마찬가지 역사적 기능을 하는 것으로 보았다.

(11) 현대 자본주의의 본격적 발전 이전에도 많은 시장교환 관계들이 존재했는데, 이 경우에도 참가자들의 일반화된 상호신뢰성이 도덕적 의무로서 많이 강조되었다(Popkin, 1988).

(12) Wolfe(1989, pp. 216-17)는 삶의 공간성과 시간성에 대한 인식(혹은 社會意識과 歷史意識)이 도덕적 성숙에 핵심적 중요성을 갖는다고 본다. 삶의 공간성이란 G.H. Mead나 Niklas Luhmann 등의 논의에서 제시되듯이 개인들이 현재 살고 있는 지역과 접촉하는 인물들로 구성된 (사회적) 공간에의 귀속성이 자아 형성의 기초가 되며 이로부터의 이탈은 일종의 자아부정 혹은 자아상실의 의미를 갖게됨을 말한다. 삶의 시간성은 그러한 공간에의 귀속성이 영속성을 띠고 있으므로 개인들의 자아정체성이 항구적인 것이며 개인들 사이의 상호작용도 장기적 의무이행을 전제로 해야 이루어질 수 있음을 뜻한다. 개인들이 이 같은 삶(자아)의 공간적·시간적 기반을 제대로 인식하게 되면 스스로의 행위 규범을 도덕적 의무에 잘 부합시켜 나갈 것이라고 Wolfe는 주장한다.

나름대로의 공동체적 유대를 전제로 하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 문제는 시장교환을 기반으로 하는 사회질서 속에서 그러한 공동체적 유대관계가 계속적으로 ‘재생산(reproduction)’될 수 있는가 하는 점이다. 그간의 자본주의 역사는 계약에 의한 경제관계를 보다 예측가능한 방향으로 뒷기 위해 계약의 공간적·시간적 효력을 보다 구체적이고 확정적으로 만들려는 노력이 있어 왔음을 보여 준다. Wolfe(1989: 212-36)도 지적하듯이, 이같은 움직임은 계약의 非계약적 요소, 즉 공동체적 차원에서 포괄적이고 임의적으로 정한 공간적·시간적 의무에 정면으로 배치되는 것이다. 공동체적 의무의 불이행이 계약내용의 한정성을 빌미로 정당화될 때 도덕적 유대관계의 약화는 필연적인 것이다. 계약적 사회관계의 확산은 계약의 성실한 이행의 전제조건 자체를 약화시키는 모순을 안고 있었다.⁽¹³⁾

여기에 덧붙여 Georg Lukacs(1971)가 지적하는 자본주의 사회의 ‘보편적 상품구조(universal commodity structure)’가 사회성원들 사이의 (도덕적 상호 의무감을 포함한) 모든 심리적 연대를 근저에서부터 와해시켜 나가기 시작했다. 예를 들어, 노동자들은 그들의 자아의 일부분인 노동력을 차본가에게 상품으로서 판매함으로써 노사관계라는 사회적 관계를 형성하는데, 이로써 그들은 주관적 자아를 상실하고 ‘유령적 객관성(phantom objectivity)’만을 얻게 된다(Lukacs, 1971: 83). Lukacs는 상품화가 단순히 경제부문에서만 발생하는 것이 아니고 국가와 관료제 조직을 포함한 삶의 모든 영역에서 발생한다고 강조한다.⁽¹⁴⁾ 그리고, 성원들 사이의 사회적 관계가 상품화되고 성원들의 주관적 자아가 실종된 상황에서는 공동체적 상호의무에 대한 도덕적 자각을 전혀 기대할 수 없다는 결론이 내려진다. Karl Polanyi(1944)는 좀더 구체적인 역사적 시각에서 자본주의 상품경제의 확산이 인간공동체의 와해와 도덕성의 상실을 초래했음을 보여주고 있다. Polanyi는 특히 사회의 두 가지 구성요인인 인간(노동)과 토지가 자본주의 하에서 인위적으로 상품화되는 것을 ‘상품허구(commodity fiction)’이라고 빗대고, 이로 인해 자본주의를 도입한 사회의 모든 공동체적 기반이 파괴된다고 주장했다.⁽¹⁵⁾

(13) 이후에 다뤄질 Weber의 관료제화 및 사회합리화 논의가 이 문제에 대한 보충적 설명을 제시할 것이다.

(14) Arlie Hochschild(1983)의 인간감정의 상품화에 대한 연구는 Lukacs의 지적이 어느 정도 타당한지를 잘 보여주고 있다.

(15) Tamara Hareven, E.P. Thompson 등이 설명하는 것처럼, 이러한 공동체적

노동과 토지는 다름아닌 모든 사회가 구성되는 인간들 자신이고 모든 사회가 존재하는 자연환경인 것이다. 이들(노동과 토지)을 시장기제에 포함시키는 것은 사회의 본질 자체를 시장법칙에 종속시킴을 뜻한다(Polanyi, 1994 : 71).

Polanyi는 특히 인간의 노동력을 상품화하게 되면 인간으로서 갖는 모든 육체적·심리적·도덕적 존재성도 함께 상실된다고 보았다. 따라서 자본주의가 체제유지를 위해 인간사회의 존속을 전제로 하는 이상, 노동과 토지는 본원적 상품성을 가질 수 없는 ‘허구적 상품(fictitious commodities)’일 수 밖에 없다고 주장한다.

Wolfe, Lukacs, Polanyi 등의 논의는, 설사 자본주의가 봉건적 예속에서 벗어난 자유시민들을 중심으로 나름대로의 체제정당성과 도덕질서를 갖고 출발했더라도, 그 발전논리의 *反사회성* 때문에 많은 사회문제를 유발하고 체제의 공동체적 기반 자체까지 왜해시키는 모순을 갖고 있다는 것이다. 그런데 문제를 더욱 복잡하게 만드는 점은, 오늘날 자본주의를 수용한 대부분의 사회들에서 자본주의의 주창집단으로서의 자유 시민계급이 자율적으로 형성되거나 헤게모니를 잡아본 적이 없다는 사실이다. 시민혁명을 겪은 서유럽과 북미의 몇몇 국가를 제외하면 자본주의는 인접 국가로부터 확산되거나 식민지 경략의 일환으로 강요된 것이다. 따라서 시장중심적 사회질서가 어느 정도 자유와 평등을 누리던 시민들 사이에서 자율적으로 형성된 경우와 다양한 불평등 집단들이 갈등적으로 공존하는 상황에서 억지로 강요된 경우는 그 도덕적 기초가 판이하게 다를 수 밖에 없다.

후자의 경우에 시장질서는 Giddens가 거론하는 봉건체제로부터의 ‘*脫皮機制*(disembedding mechanism)’로서의 기능을 하기 보다는 과거의 불평등과 예속을 더욱 강화시키고 복잡화시키는 작용을 하는 사례가 허다했다.⁽¹⁶⁾ 이는 봉건적 지배구조를 청산하는 사회혁명을 제대로 거치지 못하고 자본주의 시대로 진입한 사회들에도 문제가 됐지만 식민지 수탈을 주목적으로 자본주의가 도입된 아시아·아프리카·라틴 아메리카 사회들에서 특히 심각했다. 이들 사회에서 계약에 의한 경제적 교환관계는 구조적 불평등과 부자유가 전제된 것이 상례여서, 계약이행에 대한 성실성이 성원 개개인의 도덕적 자

기반의 파괴에 대해 노동자들은 가족, 친족, 지역민 사회 등의 내부연대를 통해 나름대로 저항하거나 상품화 추세를 변화시키려고 노력하기도 했다.

(16) Gunnar Myrdal(1957)은 이를 자본주의의 ‘후방수탈(backwash)’ 효과라고 부른다.

각을 통해 공동체적 규범으로서 자리잡는다는 것은 기대할 수 없었다. 만일 계약의 非계약적 요소가 있었다면 그것은 궁핍과 공포를 불모로 한 경제적·물리적 강제였을 가능성이 높다. 물론 도덕적 기반의 부재에도 불구하고 자본주의는 팽창할 수 있었고 다양한 현대적 사회세력들이 성장했지만 자본주의의 성립의 경험적 특수성은 장구한 영향을 미치고 있다.⁽¹⁷⁾

3. 官僚制의 도덕성과 도덕성의 官僚制化

Max Weber는 자본주의 사회질서 변화의 핵심이 계급지배나 사회 분업화보다는 인간행위 및 조직운영의 원리들이 합목적적으로 바껴가는 이를바 ‘社會合理化(social rationalization)’에 있다고 보았다. 우선 Weber(1930)는 서유럽 자본주의 발전의 설명으로서 청교도 윤리의 중요성을 강조하는데, 이 새로운 종교윤리가 자본주의적 경제활동에 적합한 근면하고, 신중하고, 합리적인 사회행위자(social actor)들을 만들어 냈다는 것이다. 개신교는 금욕·근면·부유함을 교리적으로 찬양했고 나아가 경제적 성공이 신의 가호의 증명이라고까지 고무시킴으로써, 당시 태동하던 시민계급(bourgeoisie)이 그들의 물질적 가치를 종교적 윤리에 부합시킬 수 있도록 했으며 나아가 합리적 행위 규범이 사회도덕적 차원에서 보편화될 수 있는 길을 열었다.⁽¹⁸⁾

(17) 계약적 사회관계의 효율성과 공평성에 관한 시민들의 집단적 인식이 결여된 상황에서 자유시장경제가 도입되었을 때, 일반적으로 과도한 감시(screening) 및 관찰(monitoring) 비용이 경제주체들이나 국가에 소요된다. 예를 들어 식민자본주의 농업이 토착농업을 일방적으로 밀어내고 들어섰을 때 토착농민들은 새로운 계약적 농업노동의 경망성과 유용성을 전혀 인정할 수 없다. 이같은 상황에서 농업노동자들은 치밀한 감시체계하에서 (불리한) 계약조건을 이행하도록 강요받는다. 따라서 식민자본주의의 농업체계는 언제나 철저한 식민경찰과 군대의 지원을 받아 노동자들에 대한 억압적 감시와 폭력 행사를 해야 했다.

그런데 식민통치가 끝나고 보수적 엘리트들이 정권을 장악한 사회들에서는 대개 식민지 행정기구뿐 아니라 경찰과 군대 조직까지 유지되어야 가까스로 사회 및 경제 체제가 유지될 수 있었다. 이는 식민통치가 끝났지만 기존에 이식된 자본주의체제의 유지에 대해 국민들이 새로운 도덕적 합의를 구하는 과정을 거친에가 거의 없기 때문이다. 그 결과, 집권 엘리트 등이 그들의 경찰·군대조직을 지나치게 비대화시켜 정치적 폭압과 경제적 파탄을 초래하기도 하고, 아니면 국가의 경제활동 관찰·조정능력의 부재로 인해 경제가 지나치게 비공식화(informalization)하는 문제가 흔히 발생했다. 후자의 경우에 재미있는 현상은 비공식부문의 경제활동이 벤민들 사이에서의 공동 생존의식을 바탕으로 한 나름대로의 도덕질서를 형성시키기도 하고, 국가를 대체하는 대규모 사적 폭력조직체가 등장해 억압적 경제관계를 유지하기 위한 감시·폭력 기능을 수행한다는 점이다.

(18) 이 같은 점에서, 자본주의의 발전을 Marx와 Durkheim이 각각 계급착취의 사

Durkheim이 자본주의의 도덕적 기반을 성원 간의 계약관계에 대한 일반화된 성실성에서 찾았다면 Weber는 성원 개개인의 영리활동에 대한 윤리적 합리주의에서 찾았다고 볼 수 있다.

Weber(1968: 956-1005)는 일단 태동된 자본주의의 조직적 운용과 조정에 대해서는 현대 관료제(bureaucracy)의 중요성을 강조한다. 관료제는 공식화·표준화된 행정절차의 적용, 업무의 기능적 분화, 권위의 명확한 배분에 의한 위계질서의 확립, 권위와 의무 관계의 탈인격화 등을 특성으로 하는데, 대규모적이고 복잡한 (자본주의) 경제를 효율적이고 질서있게 관리할 수 있는 가장 합리적인 조직원리라는 것이다. 여기에서 Weber의 자본주의에 대한 입장은, 직업분화된 개인들의 기능적 상호의존성을 지적하는 Emile Durkheim, 자유시장경제의 ‘보이지 않는 손’에 의한 자율 규제·조정력을 지적하는 Adam Smith 등 이른바 자유주의자(liberal)들의 그것과 분리되고 있다. 즉 인간행위는 어느 정도 타율적인 조정규칙을 일반화시켜 주관적인 요소들을 제도적으로 배제시키지 않으면 조화롭고 효율적으로 조직화될 수 없다는 것이 Weber의 판단이었을 것이다.⁽¹⁹⁾

Weber의 판단대로 관료제는 자본주의가 발달한 모든 사회에서 우선 국가의 행정기구를 필두로 다양한 경제조직으로 확산되어 나갔다.⁽²⁰⁾ 그리고 (제도경제학파의 관점처럼) 자본주의 경제활동이 각 나라 단위로 예측성과 효율성을 갖고 이루어지기 위해 국가의 행정작용이 사회의 모든 영역으로 미침에 따라, 사회 전체가 관료제적으로 조직화되고 관리되는 상황까지 전개되었다. 그러나 한가지 분명하게 지적돼야 할 점은 자본주의의 도입이 관료제의 확립을 자동적으로 가져오지는 않는다는 사실이다. Rueschemeyer & Evans (1985)의 지적대로 수많은 나라들에서 자본주의적 경제발전을 위해 관료제를

회 분업이라는 물질구조(material structure)적 차원에서 설명했다면, Weber는 행위가치(behavioral value)를 중심으로 설명했다고 지적되기도 한다. 그러나 이 같은 지적이 전자를 유물론자(materialist)로 후자를 관념론자(idealist)로 대비시킬 근거는 되지 못한다. 만일 청교도 윤리 자체의 등장에 대한 역사적 설명을 시도한다면 당시 서유럽의 물질구조적 환경을 배제시키고는 타당한 결론이 내려질 수 없을 것이다.

(19) 시장과 관료제가 거시적 조정기제로서는 서로 대조적인 특성을 가지고 있으나 내부적으로 강조하는 행위원칙은 합리성, 객관성 등 공통점이 많다는 사실이 간과되서는 안된다. 즉 시장과 관료제는 인간들의 사회적 행위를 합리화(rationalization)시킨다는 공통된 속성을 가지고 있다.

(20) 물론, Weber의 시각을 따르면 관료제는 사회주의 경제에도 마찬가지로 필수적이다.

제대로 정착시키려고 노력했으나 실패했다.⁽²¹⁾ Weber 자신도 관료제의 여러 가지 행위원칙들이 정착되는 것은 많은 시간이 소요되는 사회변동의 과정으로서 이해돼야 한다고 밝히고 있다. 여기에서, Durkheim이 계약적 사회관계의 非계약적 기초가 필요하다고 설명하는 것처럼, ‘관료제적 사회조직의 非관료제적 기초(non-bureaucratic element of bureaucracy)’가 필요하다는 점을 알 수 있다. 이미 관료제화가 상당히 진척된 서구사회를 관찰한 Weber 자신은 이 점에 관해 자세한 논의를 하지 않지만, 많은 다른 사회들에서는 관료제가 실제로 자본주의를 효율적이고 안정적으로 관리하는지의 여부에 앞서 우선 관료제가 어떻게 정상적으로 사회에 균착될 수 있는지의 문제가 더욱 심각했다.⁽²²⁾

Giddens의 개념을 다시 빌리면, 자본주의 경제를 중심으로 형성되면 서구 시민사회에서 관료제는 (자유계약 체제와 마찬가지로) 봉건적 예속관계들을 빨리 청산시키고 합리적이고 효율적인 새 사회질서를 수립할 수 있게 하는 ‘탈피기제(disembedding mechanism)’로서의 역사적 기능을 수행했다고 볼 수 있다. 그리고 비교적 자유롭고 적극적으로 신질서형성에 참여했던 시민 개개인들은 이러한 관료제의 역사적 기능이 그들의 공동운명에 대해 갖는 의미를 자각하고 관료제가 요구하는 행위규범들을 도덕적으로 수용했을 것이다. 따라서 시민사회의 형성이라는 정치적 변혁없이 자본주의가 도입된 사회들에서는 자유계약 체제와 마찬가지로 관료제도 자유·평등·효율이라는 원래의 이념적 목표를 실행할 수 있는 방향으로 정착되지가 못한 것이 상례였다. 예를 들어, 많은 아프리카와 라틴 아메리카 사회들에서 관료제는 일부 다국적기업들 내부에서나 실행되는 낯선 관행이고, 심지어 국가의 행정 기구들조차도 집중된 권위의 남용이라는 과행을 보여주지만 기층 대중사회에 대한 효율적 행정작용으로서의 관료제를 거의 실행하지 못하는 경우가 허다하다. 그리고 많은 아시아 사회들에서 내려오는 家產制 行政(patrimonial administration)의 전통은 현대(국가)관료제의 기본원리에 대한 사회성원들

(21) Rueschemeyer & Evans(1985)는 특히 의욕적이고 절도있고 잘 훈련된 공무원들 사이에 경제 발전에 대한 집단적 소명의식이 형성돼야 할 필요성을 지적하고 있으나, 필자는 관료제가 사회의 보편적인 질서원리로서 정착되기 위한 도덕적 변화에 초점을 맞추고 있다.

(22) 관료제의 비관료제적 기초가 필요하다는 사실은 관료제가 사회관계를 형식화·합리화시킨다는 추세와는 구분되는 문제이다.

의 바른 이해를 지체시키고 관료제적 질서가 사적 권력관계에 의해 쉽게 왜곡되도록 만드는 작용을 했다.⁽²³⁾ 후자의 상황은 전통적 지배체제가 제대로 청산되지 못한 상황에서 집권한 근대화 엘리트들이 수구적 이해세력들과 타협해 새로운 사회질서 수립이라는 차원에서 보다는 목전의 정치적 지배와 경제적 통제라는 차원에서 관료제를 도입한데서 나타났다. 이러한 상황에서 국가관리들의 행정행위는 위와 아래에서 동시에 행사되는 정치적·경제적 압력과 유혹 때문에 변질되기 쉽다.⁽²⁴⁾

역사적으로 관료제적 질서가 무난히 정착된 사회들에서도 관료제의 도덕적 기반은 갈수록 위협을 받고 있다. 관료행정은 인간들의 사회적 행위에서 주관성을 배제시키는 압력을 꾸준히 가하는데, 이 과정에서 행위에 대한 평가가 행위의 (주관적) 내용보다는 (형식적) 절차에 의해 주로 이루어진다. 그 결과, 관료제화가 진척될수록 사회성원들은 그들의 사회적 행위를 실제 목표 내용의 달성이라는 ‘실질적 합리성 (substantive rationality)’ 기준에 의해 조정하는 것이 아니라 형식적 절차요건의 만족이라는 ‘형식적 합리성 (formal rationality)’ 기준에 의해 조정하게 된다(Weber, 1968: 85-86).⁽²⁵⁾ 동시에 관료제는 급격히 늘어나는 다양한 사회제도들의 조직원리로서 그리고 갈수록 강화되는 시민생활에 대한 국가행정적 통제기제로서 그 영향력을 빠르게 확산시켜 나간다. 이 과정에서 시민들은 애초에 가졌던 관료제의 역사적 유용성과 효율성에 대한 집단적 인식에 근거한 도덕적 자각을 상실하게 된다. 자유시장 체제가 그러하듯이, 관료제의 확산도 관료제를 가능케 하는 사회적 기초, 즉 관료제의 非관료제적 기초를 와해시키는 구조적 모순을 안고 있는 것이다.

관료제의 내부 모순은 시민 개개인 차원에서 도덕적 자아의 상실 그리고 사회전체적 차원에서 공민적 참여동기 유발의 실패로 나타난다. 시민들의

(23) Weber(1968, pp. 1028-31)에 따르면,

가산제적 사무는 무엇보다도 ‘사적’ 및 ‘공적’ 영역의 관료제적 구분이 결여돼 있다. 정치적 행정 역시 군주의 순전히 개인적 일이고, 정치적 권력은 (공역이나 돈으로 얻어낼 수 있는) 그의 개인적 재산의 일부로 취급되기 때문이다. 가산제적 관료의 그의 사무에 대한 충실행은 脫私人化된 임무에 대한 脱私人化된 약조가 아니라, 군주에 대한 순전히 사인적 관계와 원래 무한정인 충성 의무에 기반한 종복의 충직이다.

이 같은 유형의 군주-관리의 관계는 관리-평민의 관계에도 비슷하게 적용되며, 관리들은 그들의 행정적 권위를 개인적인 이해관계를 충족시키는 방향으로 행사한다.

도덕적 자아의 상실 문제는 이른바 프랑크푸르트 학파의 주된 연구주제였는데, Erich Fromm은 이를 ‘자유로부터 도피’라고 묘사했고, Theodor Adorno는 ‘권위주의적 인성(authoritarian personality)’의 발달, Herbert Marcuse는 ‘일차원적 인간(one-dimensional man)’의 보편화라고 묘사했다. 그런데 이러한 문제에 대한 이들의 해결방법은 관료제의 개혁이 아니고 사회주의 혁명에 의한 인간성 해방이다. 즉 Weber의 문제의식을 Marx의 실천의지와 결합시키고 있다. 여기에 Durkheim의 사회통합 측방이 결합되어 제시되는 것이 Jurgen Habermas의 ‘생활세계(life world)’에서의 ‘의사소통 윤리(communiatative ethic)’의 확산에 의한 도덕적 시민사회 모색이다.

Habermas는 생활세계라는 시민들의 자유롭고 활발한 정치적 상호작용의 공간이 기술관료적 행정(technocratic administration)의 일방적 확산에 의해 구조적으로 위축되고 있음을 지적한다. Habermas가 공민적 도덕성 형성의 근거로 제시하는 의사소통 윤리는 단순히 규범의 일반성(generality)에 의해 얻어지는 것이 아니라, ‘규범적으로 정리된 관심사들의 일반화 가능성(generalizability)에 관한 담화적 합의(discursively attained consensus)’를 필요로 한다(1975, p. 23). Habermas는 Weber의 지적을 부연해서 관료제적 자본주의의 전개가 시민들의 자유로운 의사소통·형성 행위를 위축시키고 대신해서 기계적으로 주어진 목표들을 지향하는 행위를 확산시킨다고 주장한다. 이같은 상황에서 개인적 합리성이 공민적 도덕성을 대체하게 되는 것이다. Habermas는 문제의 원인으로서 문화와 정치의 상업화, 서비스산업에 의한 사회관계에 대체 등 자본주의의 적폐적 영향도 거론하지만, 이전에는 비공식적(사적)으로 조정되던 시민들의 정치·사회적 상호작용이 행정적으로 통제되고 법제도화되는 경향을 중시했다(1975: 79-80). 시민생활 전체의 관료제화는 시민개개인이 다양한 사회활동을 하는데 필요한 적절한 의미들을 상실시키고, 나아가 시민들이 국가생활에 적극적으로 참여하도록 만드는 ‘일반화된 동기’의 부여를 가로막는 모순을 갖고 있다. Habermas(1975: 45-50)는

-
- (24) 그런데 이 같은 관료행정의 왜곡에도 불구하고 당사자들은 사적으로 맺은 교환 유대관계를 도덕적 차원에서 인식하거나 정당화시키는 경우가 많다. 그리 한 사적 관계는 친족·동향·동문 등(운명) 공동체적 유대를 전제로 하는 경우가 많은데 사적 관계의 (배타적) 도덕성이 경직한 관료행정의 (공공적) 도덕성에 공공연히 앞세워지기도 한다.
- (25) 여기에서 망각되는 중요한 목표 중의 하나가 이른바 인간관계론(human relations approach)이 강조하는 조직성원들의 자아실현에 대한 인격적 욕구이다.

전자의 문제를 ‘동기성 위기(motivation crisis)’, 후자의 문제를 ‘정당성 위기(legitimation crisis)’라고 명명하고 두 문제는 동전의 양면과 같은 관계를 가진 것으로 설명한다. 즉 자본주의 사회의 관료제화는 시민들의 도덕적 자아를 상실시키고 사회체제의 정당성을 와해시키는 작용을 한다는 것이다.

IV. 한국사회의 지배질서와 도덕질서

지금까지 자본주의의 성립·발전에 관련된 도덕적 사회질서의 역사적 의미를 크게 세 부류로 나누어 살펴 보았다. Marx, Weber, Durkheim은 행위자의 의식세계와 사회구조 사이의 관계에 대해서 어느 정도 공통점이 있는 논의를 제시하지만, 그들이 파악하는 자본주의 사회질서의 핵심적 특징들은 근본적으로 다르다. 그러나 이들의 시각을 계승·발전시킨 후학들은 Marx, Weber, Durkheim의 문제영역들(계급적 도덕성, 계약관계의 도덕적 기초, 관료제 질서의 도덕적 기초)이 역사적으로 서로 분리되어 나타나는 것이 아니고 시대적·지역적 특성들을 반영하여 복잡한 양상을 띠며 혼합적으로 나타난다는 데에 대체적으로 동의한다. 따라서 현대 한국사회와 같은 구체적 역사적 맥락에서의 도덕질서의 변화를 연구할 때, 이들의 사회이론은 상호 배타적이 아닌 상호보완적인 분석도구로서 이용돼야 한다. 후학들의 연구에서 또 하나 분명해지는 점은, 자본주의 계급관계, 자유분업 및 교환 체제, 관료제적 국가행정과 사회조직이 각각의 사회에서 형성되는 역사적 과정상의 특수성 때문에 그러한 기제들의 구체적 모습이 사회마다 극히 다양하게 나타난다는 점이다. 이같은 다양성은 한국과 같은 비서구 사회에서 특히 두드러져 Marx, Weber, Durkheim이 당초 관찰·설명했던 서구적 자본주의 질서는 사실상 비서구 지역에서 원형대로 찾아 볼 수가 없다. 따라서 서구 경험을 기초로 한 이론들만을 논리적으로 조합해서는 한국 등에서의 자본주의 질서와 관련된 도덕성 문제를 제대로 진단할 수 없다는 것이 명확하다.

자본주의의 사회질서 기제인 계급관계, 자유분업 및 교환 체제, 관료제적 국가행정과 사회조직이 각 사회에서 역사적 형성과정의 특수성을 반영해 아주 다양한 양태들을 띠고 또 서로 복잡하게 뒤얽혀 있는 사실을 제대로 감안해 한국사회의 도덕적 변화를 설명하기 위해서는, 결국 社會史的인 입장에서 역사적 현실에 대한 치밀한 검토가 이론적 해석 작업과 병행되어야 한

다. 역사적 현실은 무엇보다도 외세에 의한 舊질서 해체·변용 과정 ‘분단과 내전에 의한 시민사회의 고사 과정, 전후 국가권위주의하의 신질서 형성 과정 등에서 국가와 시민사회의 개념화 및 주도권 장악을 둘러싸고 벌어졌던 수구적 엘리트 집단과 민중세력 사이의 역학관계를 가리키는 것이다.

1. 國家權威主義的 資本主義와 계급적 도덕성

한국에서의 자본주의 도입은 왕조시대의 전면적 청산 위에 새로운 사회질서를 세우려는 토착 혁명계급의 등장을 전제로 했던 것이 아니다. 오히려 자생적 사회변혁 가능성은 일제 식민지배와 미국 군정을 거치면서 소멸돼 버렸고 외세 의존적 정치세력과 수구적 사회집단들이 연합해 외부로부터 강제 이식된 자본주의 사회·경제체제를 자신들의 지배욕에 부합되는 방향으로 변용해 나갔고 그 과정에서 남·북의 분단이 고착화되었다고 볼 수 있다 (신용하, 1987). 그리고 6·25 내전을 겪고, 1950년대의 경찰정치 및 1960년대 이후의 군부 개발정치를 거치면서 극우적 자본주의는 國家權威主義(state authoritarianism)적 성격을 강화해 나갔다.⁽²⁶⁾ 애초에 사회세력으로서 그리고 경제집단으로서 기반이 취약했던 자본가 계급은 구체제의 기득권층으로서의 입장까지 있어 자신들을 중심으로 한 전혀 새로운 자유주의적 경제체제와 사회질서를 수립할 동기도 자원도 갖지 못했다. 이들은 대신 우파 정치인, 관료, 군부가 결탁해 장악한 권위주의 정권에 의존해 노동자와 농민을 수탈하는 전략을 택해야 했다. 결과적으로 한국사회에서는 서구에서와 같은 시민계급 중심의 자유주의적 자본주의가 아닌 관료·군부 중심의 국가권위주의적 자본주의가 확립돼 나갔다.

피지배계급인 농민과 노동자는 연합적으로 국가조직과 경제체제를 장악한 복합적 지배세력을 상대로 실질적 계급관계를 형성하게 됐다. 이같은 상황에서 농민과 노동자의 적극적 계급행동은 경제적 지배세력에 대한 대항의 의미를 넣어 곧 反국가적 행위로서 규정되기 일쑤였다. 따라서 자본가 계급뿐 아니라 농민과 노동자 계급도 자신들을 중심으로한 (대항적) 계급 이데올로기의 형성에 실패했고 오히려 반공·개발이라는 초계급적 권위주의 이

(26) 한상진의 ‘관료적 권위주의’, 임현진의 ‘국가단원주의’ 등의 개념도 마찬가지의 상황을 설명하기 위한 것이라고 볼 수 있다. 시민사회에 대한 국가 엘리트들의 거의 무제한적이고 일방적이었던 관리·통제 행위를 주시하는 필자의 입장에서는, 국가권위주의 개념이 이러한 역학관계의 성격을 잘 나타내 주는 것 같다.

네 윤리기에 의해 지배당해 왔다(한완상, 1992:19-22). 그 결과 농민과 노동자는 최근까지도 자신들의 계급적 상황을 기반으로 한 계급내부적 연대감을 사회적으로 형성하지 못했고 따라서 자신들의 사회행위에 관한 계급적 도덕성을 집단적으로 형성할 수도 없었다.⁽²⁷⁾ 그런데 정당정치 부문에서도 이러한 상황을 개선시켜 줄 수 없었다. 즉 피지배계급들을 정치적 기반으로 하고 명확한 대항적 정치이념을 대중화시킬 수 있는 계급정당이 뿌리를 내리지 못했다. 혁신 社會黨 계열의 정치세력은 1950-1960년대를 거치면서 강제적으로 무력화되고 1970년대 들어서 유명무실화되고 1980년대 초반에 어용화되었으며, 1980년대 중반부터 등장한 새로운 民衆黨 계열의 정치세력은 정부의 탄압과 보수 정당들의 공작으로 개방화된 정치상황에도 불구하고 여전히 정치적 입지를 찾지 못하고 있다.

따라서 내부적인 연대관계에 의한 계급적 도덕성을 형성하지 못하고 있는 노동자·농민 집단은 지식인 정당의 의부적 지원도 제대로 얻을 수 없는 상황에서, 극히 최근까지도 자신들을 중심으로 한 사회질서의 수립과 자신들을 위한 국가정책의 유도를 위해 자율적인 사회운동이나 정치참여를 할 동기도 방법도 찾지 못하고 있다. 보수(무이념)정당들은 이러한 상황을 악용해 노동자들과 농민들의 실의와 좌절을 지역주의적인 문제로 왜곡시켜 사회의 분할통치를 피해 왔을 뿐이다. 따라서 심각한 계급간 대립구조에도 불구하고 피지배계급들은 자신들의 사회적 위치와 상황을 체계적으로 분석하고 이를 바탕으로 사회질서의 변혁을 위한 상호 의무감을 배양할 수 있는 기회와 능력을 상실해 왔다.⁽²⁸⁾ 지배계급이 사회체제에 대한 치밀한 이념적 설득력을 행사하고 있지도 못한 상황에서 피지배계급들도 신질서에 관련한 뚜렷한 도덕적 정체성을 형성하지 못한 것이 한국사회의 현실이고, 이에 따라 갖가지 허위적 정치이념과 허구적 도덕성이 집단적인 가치혼돈을 조장하고 있다.

2. 顧客主義的 官僚制와 시민적 도덕성

한국사회에서의 관료제 행정의 역사는 세계적으로도 오래된 것이며 근대

(27) 국가 엘리트들은 어떠한 사회집단들 사이에서도 국가에 의해 관리·통제되지 않는 횡적 연대가 형성되는 것을 적극적으로 막아 왔다. 특히, 국가보안법 등 이른바 ‘반민주악법’은 시민적 자유의 억압을 합법화시키고 있다.

(28) 물론 1987년 전후의 상황은 많은 사람들에게 새로운 변혁의 전기로 받아들여졌으나 1960년대초와 1980년초의 상황처럼 장기적인 사회변혁을 위한 동력을 제공하는데는 실패했다.

관료제 행정의 역사도 짧지가 않다. 19세기 말 여러 차례의 근대 관료제 도입 노력이 있기 전에도 조선왕조는 『經國大典』에 근거한 나름대로의 정교성을 갖춘 관료행정 체제를 수백년 동안 운용해 왔다. 물론 이러한 구체제는 Weber가 논의한 家產制 행정의 성격을 띠고 있었지만 이 전통이 한말의 근대 관료제 도입 노력과 일제에 의한 식민통치 행정 그리고 이승만, 박정희 등에 의한 중앙집권적 행정통치를 거치면서도 완전히 사라지지는 않았다. 자본주의 경제체제와 마찬가지로 (근대)관료제의 도입도 舊지배질서의 전면적 청산 위에 새로운 사회질서를 세우려는 토착 혁명세력의 등장을 전제로 했던 것이 아니다(신용하, 1987). 한말 몇몇 점진적 개혁론자들과 구체제 수호자들 사이의 타협에 의한 내부적 개혁노력이 불완전하게 끝난 이후에 일제에 의해 강압적으로 이식된 권위주의적 관료행정 체제는 광복 이후 취약한 재정적 기반과 정치적 조직력을 갖고 정권을 잡은 엘리트들에 의해 상당 부분 담습되었다. 곧 이어 이승만과 박정희에 의한 일인 장기독재가 실시되자 국가관료제는 사적 권리관계에 의해 전횡되는 가산제적 성격을 다시 강화시키게 되었다.

기층 민중으로서는 이같은 과정을 거쳐 확립된 관료제가 자신들의 여전히 달라지지 않은 수동적 위치를 타파해 줄 ‘脫皮機制(disembedding mechanism)’로서 작용할 것이라고 기대할 수 없었다. 관료제는 자유·평등·효율이라는 시민사회 공동의 기대를 만족시켜 주는 장치가 아니라, 분산된 개인들에 대한 국가의 권위주의적 통치기제로서 작용했다. 따라서 시민들의 관료제 행정에 대한 적응은 새로운 사회질서의 주체로서 갖는 도덕적 자각에 기초하기 보다는 비민주적 권리관계의 소극적 수용에 의한 것이었다. 더욱이 관료 행정의 수행기준이 되는 법안들이 집권다수당의 이른바 ‘날치기 통과’에 의해 확정되는 일이 만성적으로 일어나 시민들로부터 행정작용에 대한 자발적 동의나 협조를 얻는 것이 불가능했다. 이같은 상황에서 국가와 시민의 관계를 규정하는 관료제의 보편적 원칙들은 기껏해야 수동적으로 지켜지고, 많은 경우 관료들과 시민들의 개인적 이해관계에 의해 위반되거나 변질돼 왔다. 특히 독재적인 권리 상충부에 의해 관료행정의 목표가 만성적으로 왜곡되는 상황에서 각종 연고적 이해관계의 존중이 代替的인 행위규범으로서 확산되기까지 했다.⁽²⁹⁾ 이러한 연고적 이해관계는 권력자와 행정관료 사이에도

(29) 이때 관료행정은 일반 행정부에만 해당하는 것이 아니고 법원, 검찰 등 모든

성립하지만 행정관료와 일반 시민 사이에도 성립한다. 血緣・地緣・學緣을 통해 賣官賣職을 하고 각종 이권을 나누고 탈법 사항을 묵인하는 것은 이미 오래전에 상식적인 현상이 되어 버렸다. 각종 행정규정의 제정, 해석, 적용은 관료들의 전문적 행정행위로서 보다는 이해 당사자들의 매수사항으로서 먼저 인식되기도 한다. Weber와 Habermas가 개탄한 관료제의 지나친 형식화(formalization) 문제가 나타나기 이전에 관료제의 보편적 행위원칙이 정착되지도 못한 것이다. 물론 이같은 문제가 국가관료제에만 심각한 것은 아니다. 마찬가지로 관료제의 원리에 기초해 움직이고 있는 기업 등 사회조직체들에서도 연고·정실·온정주의는 보편화된 관행들이다.

이러한 (비정상적?) 관행들은 顧客主義적(cliententelistic) '지배체제'를 강화시키는 작용을 한다. 권력자와 관료 사이에 탈법적인 교환관계가 반복될 때 한편으로는 문제해결을 위한 의존관계가, 다른 한편으로는 정치적 지배를 위한 통제관계가 축이된 배타적 유대가 성립한다. 이를 피지배층 입장에서 보면 계급적 문제해결이 불가능한 상황에서 찾을 수 있는 현상타개책이 되겠지만, 지배층 입장에서 보면 어느 정도의 부정부패를 허용함으로써 지배질서에 대한 동의를 유도하고 사회통제를 위한 사찰(Foucault의 용어로는 surveillance)의 필요성을 줄일 수 있는 것이다.⁽³⁰⁾ 국가권위주의적인 경찰통치와 개발통치로 시민사회에 대한 행정적 관리와 간섭이 극히 심한 상태에서 이같이 왜곡된 관료제 질서는 사실상 사회 전체를 포괄하고 있다고 보아도 무방하다. 물론 이러한 유형의 지배체제를 거부하고 개인적 혹은 집단적 저항을 모색하게 되면 즉각적으로 유무형의 폭력이 동원되는 상황에서, 온정적이기까지 한 고객주의 체제에 안주하는 것이 지나친 도덕성 상실로 여겨지지는 않는다. 그리고 지배 엘리트들의 입장에서는 급속한 사회변동과 경제발전이 이러한 편법화된 관료제 질서를 언제든지 합리화시켜 줄 수 있다고 여겨진다(한완상, 1992: 22-23).

국가기구를 포함한다. 익히 알려진 이른바 '前官예우'의 관행에 의해 판결이 달라지고 정치적 목적으로 검찰 수사가 조작되는 등의 현상은 시사적이다.

(30) 이러한 지배체제는 물론 한국에만 국한된 것은 아니다. Michael Buroway (1979)는 미국의 공장에서 지배체제에 대한 '同意의 製造(manufacturing consent)'가 어떻게 이루어지는지, Andrew Walder(1986)는 중국의 국영기업에서 당·경영자·노동자 사이의 고객주의적 통제체제가 어떻게 이루어지는지에 대해 분석하고 있다.

3. 시장질서의 폭력성과 虛偽的 商品化

한국에서의 자본주의의 도입이 자유 시민계급의 형성과 무관하게 이루어졌다는 것은 앞에서 지적했다. 따라서 한국인들이 자본주의적 경제관계를 처음으로 맺게 되었을 때 계약적 사회관계가 사회질서의 변화에 대해 갖는 정치적 합의를 능동적으로 이해하고 이를 舊질서로부터의 脫皮機制로서 활용하고자 하는 사회도덕적 의지가 뚜렷이 나타나지 못했다. 사실 한국에서의 본격적인 자본주의적 경제관계는 한국 농민들이 일본 식민정부와 강제적으로 맺게 된 농산물 수탈의 관계가 처음이라고 보아도 될 것이다 (신용하 1987). 이러한 ‘非자유 계약관계’는 해방후의 자본주의 역사에도 계속된다. 우선 인구의 대부분을 점하던 농민계급은 비록 그들을 위한 조치였지만 전국적인 토지개혁에 의해 평준화된 자작소농으로서의 지위를 일괄적으로 부여받았다. 이후 그들은 농민으로서 혹은 移村 노동자로서 다양한 도시 경제집단들과 경제적 교환관계를 맺어 왔다.

그런데 애초에 경제적・조직적 기반이 취약했던 도시자본가들은 고용, 자본형성, 생산진출, 상품판매 등의 과정에서 국가에 대해 많은 의존을 하여야 했다. 이 같은 상황에서 자본가(기업)와 비자본가 사이의 경제적 교환관계는 국가에 의해 매개되거나 통제되는 경우가 많았다. 이 과정에서 경제발전을 이유로 혹은 정치적 목적 때문에 국가는 도시자본가들에게 유리한 결정을 내리는 것이 일반적이었다. 그리고 많은 수의 도시자본가들이 독점적 재벌로 성장함에 따라 자체적으로 노동자 및 농민과의 경제적 관계를 일방적으로 조정(조작)할 수 있는 능력이 생기게 되었다. 결과적으로 노동자와 농민은 도시자본가들과 불평등한 상태에서 불공정 거래관계를 맺어야 했고 이에 대한 조직적 항의는 원천적으로 봉쇄되거나 폭력적으로 억압되는 일이 찾았다. 이에 반해 자본가들끼리의 정치적 담합(collusion)행위는 극히 최근까지도 방치돼 왔었다.⁽³¹⁾ 즉 지배적 경제집단에게는 ‘시장자유(market freedom)’가 피지배적 경제집단에게는 ‘시장폭력(market violence)’이 차별적으로 적용된 것이다. 이에 따라 ‘자유 시장질서에 의한 공동번영’이라는 자유주의적 구호는 현실과의 괴리도 커지만 노동자와 농민에게 계약적 사회

(31) Manur Olson(1971)에 의하면, 집합행위의 논리상 자본가들의 협력・담합행위는 노동자들의 집합행위에 비해 상대적으로 이루기도 쉽고 또 원천적인 봉쇄도 불가능하다.

관계에 대한 도덕적 태도를 함양시키기 위해서도 부적합했다.

시장경제 질서의 불공정화는 경제집단들 사이의 직접적 관계에 대해서만 나타난 것이 아니고 일부 경제집단들의 여러가지 비윤리적 경제행위가 조장 방치되는 측면에서도 나타난다. 이 문제는 특히 국가 주도하에서 급속한 경제성장 전략이 추진된 것과 관련이 있다. 박정희 정권부터 시작된 급속한 경제성장은 결과적으로 수출에 참여하는 기업집단들의 급속한 규모팽창에 의한 것이라고 볼 수 있다. 그런데 이들 기업집단들의 성장은 수출이윤의 측면에도 기인하지만 내수시장 독점, 담합, 이권획득(rent-seeking), 환경파괴 등 공공재 사용에 대한 무임승차(free-riding), 부동산 및 금융 투기(speculation), 심지어는 밀수까지 포함한 ‘**反자본주의적 행위**’들에 결정적으로 기인한다. 한국사회에 팽배한 反財閥 감정과 경제적 不正義感이 이러한 자본주의적 입장에서 보아도 비윤리적인 행위들에 근거한 것임은 새삼스러운 지적이 필요없다. 그러나 경제제도와 거래행위를 관리하는 국가 엘리트들은 표면적으로는 민족경제 발전을 위해 이면적으로는 불법적 정경유착 관계의 보호를 위해 이러한 非윤리적이고 反공동체적인 경제행위들을 조장·방치해 온 것이다.

시장경제에 의한 사회공동체의 약화는 Polanyi가 지적한 사회의 기본적 구성요소들에 대한 ‘**허위적 상품화**(fictitious commodification)’가 무차별적으로 진행됨으로써 나타난다(김진균, 1991). “돈만 있으면 한국이 제일 살기 좋은 나라이다”라는 유행담은 한국사회에서 어느 정도 허위적 상품화가 진행되었는지를 가히 짐작케 한다. 노동자 보호를 위한 각종 제도적 장치들이 턱없이 부족한 상태에서 노동력에 대한 자유거래만 강조되는 사실은 새삼스럽지도 않다. 그리고 주택과 토지에 대한 무차별적 투기가 서민들을 격앙시켜, 한때 사회체제 자체의 존속이 위협되기도 했다는 사실도 마찬가지다. Polanyi가 지적하는 대로 인간과 토지는 사회의 기본적 구성요소이고 주택은 가정을 정의하는 물리적 공간이어서, 이들에 대한 공정한 거래가 이루어지더라도 공동체적 질서는 약화되기 마련이다. 하물며 폭력과 투기적 행위가 동원돼 이러한 요소들이 변칙적으로 매매될 때, 문제의 심각성은 엄청날 뿐이다. 허위적 상품화는 토지, 주택, 노동 등에 끌나지 않고, 인간의 감정 품화되고, 향락산업에 의해 상품화되고, 정치적 권리가 금권선거에 의해 상품화되고, 관료적 권위와 언론의 진실이 촌지매수에 의해 상품화되고, 교직

과 국회위원회가 기여금을 빙자해 상품화되고, 학교교육이 부패한 사학재단들에 의해 (저급) 상품화되어 있는 것이 현실이다. 어떻게 보면 도덕적 의무를 전제로 하는 모든 시민공동체적 요소들을 상품화하려는 시도가 난무하고 있다.⁽³²⁾ 만약 모든 도덕적 의무가 상품으로 대체될 수 있다고 생각한다면, 이는 단순히 인간관계를 타락시킬 뿐 아니라 도덕적 행위의 의무를 비합리적인 것으로 평가절하시킬 것이다. 결과적으로, 도덕적 행위규범이 상실될 뿐 아니라 도덕성의 개념 자체가 실종될 것이다.

4. 피동적 적응행태로서의 自己虐待的 機會主義와 反사회적 공동체

지금까지의 한국사회에 대한 간략한 논의를 통해 자본주의 체제의 도입에 수반되어야 할 계약적 사회관계와 관료제 질서에 대한 시민사회 내의 도덕적 기반이 애초에 마련될 수 없었고 다만 그러한 기체들의 사회해체적 작용이 급속한 경제팽창 이면에 진행되어 웃음을 밝혔다. 그리고 정상적인 관료제 및 자유계약제 질서를 상시적으로 왜곡하는 지배집단의 편법주의는 사회 전반으로 ‘침하작용’(한완상, 1992:23-24)을 일으켜 사회질서에 대한 노동자·농민·도시빈민들의 무규범상태를 초래했다. 나아가 이들 피지배계급들은 새로운 사회질서의 모색을 위한 집단적 연대감이나 계급적 도덕성을 확립할 수 없는 상황에서, 이미 이념적 해방모니와 권력 정당성이 근본적으로 약화된 지배계급에 대해 막연한 반감을 산발적으로 그리고 비조직적으로 표출할 수 있었을 뿐이다. 이러한 추세들이 합해져 한편으로는 사회성원들의 개인적 행위규범을 극도로 퇴락시키고 다른 한편으로는 다양한 연고관계에 기초한 배타적 소집단주의를 조장시키고 있다. 전자의 문제는 ‘자기학대적 기회주의(self-abusive opportunism)’의 팽배에 관한 것이고 후자의 문제는 反사회적 공동체의 증가에 관한 것이다. 자기학대적 기회주의란 개인들의 사회적 행위가 사회성원으로서의 적극적 참여의식이나 개혁의지는 결여하고 배타적 이익의 증진만을 목표로 할 때 오히려 자신들의 복지가 악화되고 굴종 상태가 강화되는 현상을 가리킨다.⁽³³⁾ 반사회적 공동체란 배타적 연고관

(32) 물론 이는 한국에만 국한된 현상이 아니고 대부분의 자본주의 사회에서 나타나고 있는 문제이다(Wolfe 1987; Williams 1989).

(33) 이때 자기학대적이라는 의미는 물리적(물질적) 차원만 가리키는 것이 아니고 정신적(도덕적) 차원도 포함한다. 이러한 자기학대적 결과는 바로 의식될 수도 있고 전혀 의식되지 못하고 넘어갈 수도 있다.

계에 기초해 擬似공동체적인 집단행위를 함으로써 타인들의 이해나 사회 전체의 연대성을 저해하는 결과를 초래할 때 나타나는 것이다.⁽³⁴⁾

표면적 자유를 강조하는 자본주의 체제에서 지배자들의 권력은 반드시 적접적 강제력을 동원해 행사되지 않고, 피지배자들의 스스로의 행위가 저절로 지배관계를 확대 재생산시키도록 이념적·제도적 장치들을 조작해 나가는 방식으로 사용된다.⁽³⁵⁾ 그리고 Foucault(1990)의 논의가 암시하듯이 지배권력은 시민생활에 대한 철저한 사찰(surveillance 혹은 policing)을 통해 물질에 대한 개인적 자유의 향유가 정치에 대한 사회적 자유를 제한하도록 유도한다. 물론 이같은 권력의 전략은 반드시 의도한 결과를 가지고 오지도 않고 또 지배계급내부의 알력으로 지배전략 자체가 내부 모순성과 과행성을 띠기도 한다. 국가권위주의하의 한국사회에서도 마찬가지의 지배전략이 사용됐지만 이에 덧붙여 적접적 강제력의 사용이 극히 빈번했다. 한국의 시민들은 재화교환의 자유 및 법규준수의 의무가 강조된 가운데, 개인적인 이익의 개별적 추구라는 단기적이고 국부적인 합리성을 행위규범으로서 채택하도록 유도되고 강요돼 왔다. 그리고 계급 이익의 집단적 추구, 나아가 기본적 사회체제의 변혁 등과 같은 장기적이고 총체적인 차원에서의 합리적 행위는 곧바로 불법화되고 공적·사적 폭력수단에 의해 제지당하는 결과를 가지고 왔다. 이러한 구조적 환경에서 시민들은 권력적 강제에 의한 질서를 무의식적으로 수용해야 했고 결과적으로 많은 사회적 관계들을 굴종적으로 맺는데 익숙해져야 했다.

여기에 보완적으로 사용되는 것이 쾌락을 통한 사회통제 방법인데, 이는 절대빈곤을 극복한 시민들이 정치적 능동성(political efficacy) 등의 사회적 욕구보다는 개인적 쾌락을 추구하도록 유도하는 것이다.⁽³⁶⁾ 이는 개인적 쾌락추구의 자유가 사회적 진실추구의 자유를 저절로 제한시키도록 하는 고도의 사회공작(social engineering)인 것이다. 즉 한국인들은 의적으로는 권력적

(34) 이동원(1991, p. 3-15)은 “지나치게 자기 집단주의적이고 이기적이며 배타적인 양식으로 존재”하는 의사공동체의 문제가, 김경동(1992, pp. 505-7)은 “연고중심의 집합주의적 파벌의식”이 심각하다고 지적한다.

(35) 예를 들어, 자유노동시장에서 (조직화되지 않은) 노동자들의 임금을 둘러싼 경쟁 행위가 자신들의 경제적 이익과 사회적 유대를 회생시키고 대신 자본가의 입지를 강화시키는 것이다.

(36) 이 현상은 특히 1980년대 이래 전두환, 노태우 정권下에서 두드러졌다. 쾌락을 통한 사회지배에 대한 심도있는 논의로 Foucault(1990)를 참조.

강제에 의한 굴종(submissiveness), 내적으로는 방조된 쾌락에 의한 피조작(manipulation)이 일반화된 상황에서 개별적인 차원에서의 효용과 쾌락의 극대화라는 脱(反)사회적 행위 규범을 일반화시켜 왔다.

1990년대초의 한국사회에서 자기학대적 기회주의의 증후군은 시민생활의 거의 모든 영역에서 나타난다. 우선 공공질서 부재의 예를 들면, 이미 심각도가 세계 최고수준이 되버린 교통사고와 환경파괴는 타인을 희생시키고 자신은 전재하려는 행위가 결국 사회 전체의 공멸을 야기할 수도 있다는 느낌을 줄 정도이다. 장애인 복지관 등 소외집단 구호시설에 대해서는 지역사회 의 자발적 지원 대신에 설치반대와 철거압력이 오히려 당연한 반응이 돼 버렸다. 노동 및 기업 윤리의 실종도 심각해 불량품 생산, 부실공사 등이 새삼스럽지도 않은 일들이다. 천문학적 음성소득을 사용한 현시적 소비(예를 들어, 사치 해외여행, 호화판 의식주, 고가 정력제 복용, 고액 교사촌지 및 과외)는 계급문화를 넘어 망국병으로까지 우려되고 있다. 쾌락에의 탐닉도 심각해 성범죄와 불륜은 상시적 주변사이고 마약복용도 빠르게 확산되고 있으며 性과 스포츠로 대부분의 내용을 채운 대중매체들은 성장을 거듭하고 있다. 현실도피적 혹은 소극적 종류의 脱(反)사회적 행위들로는 여전히 세계 수준인 알코올 남용과 점증하는 자살 등을 들 수 있다. 물론 이 모든 문제들이 보수적 국가 엘리트들의 사회문제에 대한 무관심·무책임성·무계획성에 직접적으로 연관되어 있지만, 自淨능력을 잃은 시민社会의 구성원들도 극히 퇴행적 방식의 적응을 하고 있는 것이다.

자기학대적 기회주의는 자신한테만 표출되는 것이 아니라 가족, 특히 자녀에게도 상습적으로 표출된다(공미혜, 1992). 맹목적인 남아선호 사상으로 태어나기 전의 (여자)태아들의 성이 감별돼 무수한 낙태가 이루어진 결과, 일부 연령층의 性比 왜곡이 세계에서도 예외적으로 심한 것은 잘 알려진 사실이다. 그리고 안락과 나태에만 익숙하게 만드는 육아법, 무조건적인 적자 생존 의식만을 고취시키는 입시공부 압력, 성적과 학위를 돈으로 사서 주려는 왜곡된 정성, 인격적 사랑을 물질적 조건으로 대체하려는 정략혼 권유 등을 거치며 성인이 되는 젊은 시민들이 갈수록 늘어나고 있다. 즉 현대인들의 자기학대적 기회주의가 자신들의 자녀들을 자기학대적 기회주의자로 만드는 과정을 통해 표출되는 비극적 상황이 전개되고 있다. 전반적인 도덕성 상실의 시대에 가족을 거의 유일한 도덕적 공간으로 인식하는 현대인들은

이 같은 트락된 형태의 애정 표현들을 여전히 도덕적인 행위로 치부하고 싶어 한다.⁽³⁷⁾ 이에 따라 지배세력들이 탈사회적 인성을 배양시키려는 적극적 노력을 따로 하지 않더라도 저절로 권력을 유지할 수 있는 여전이 강화되고 있는 것이다.⁽³⁸⁾

반사회적 공동체의 증가도 크게 보아 자기학대적 기회주의와 마찬가지의 사회적 맥락에서 생겨나는 현상이다. 즉, 계급이익의 집단적 추구나 기본적 사회체계의 변혁 등과 같은 장기적이고 총체적인 차원에서의 합리적 행위가 여의치 않은 상황에서, 비지배층이 사용하는 일종의 자구책으로서 이 문제를 이해할 수 있다.⁽³⁹⁾ 그런데 많은 경우 이러한 반사회적 공동체는 비지배층에게는 단기적 문제해결 수단이 되지만 지배층에게는 장기적 지배강화 수단이 된다. 혈연·지연·학연 등을 기초로 한 擬似공동체적 집단에 비지배층 성원들이 참여하는 핵심적 동기 중의 하나가 그 집단에 속한 지배층 성원을 통해 개별적인 문제해결을 모색하는 것이다. 이들의 관계를 성격짓는 베타적 도덕성의 이면에서는 지배층과 비지배층 사이의 고객주의적 의존관계가 형성되는 것이다. 앞에서도 지적했듯이 이러한 의존관계를 통한 문제 해결은 대부분의 경우 정당한 시장교환 및 관료제 질서를 왜곡시키게 된다. 그리고 같은 사회계급 성원들 사이의 횡적 유대가 약화되는 것은 물론이다. 즉 擬似공동체적 관계에 대한 의존은 자본주의 체제에 대한 도덕성 및 계급지향적 도덕성을 모두 위협할 가능성을 지닌다.

김선업(1992)의 연구나 한완상·권태환·홍두승(1987)의 조사에서 드러나

(37) 예를 들면, 대학입시 부정에 연루된 학부모가 “자식키우는 부모의 마음도 물라주느냐”며 오히려 수사관을 원망하는 경우도 있다.

(38) Christopher Lasch(1977)는 미국사회에 대해 비슷한 판찰을 하고 있다. 이 같은 (긍정적인 의미에서) 자유분방하고 애정적인 아동양육을 기능주의 시작에서는 물인간적 산업사회에서 인간들의 서정적 욕구를 만족시키기 위해 필요하다고 본다. 그러나 Lasch는 사회에서 합리적이고 객관적인 행위규범을 견지해야 할 미래의 성인들에게 가정에서 정반대 성격의 온정적 보호를 함으로써 오히려 혼란을 초래할 이론적 가능성이 있다고 주장한다. Lasch는 실제 후기 산업社会의 사회와 가정에서 익히는 행위규범은 그다지 모순적이지 않다고 보는데, 이는 가정에서의 아동양육이 향락적 자본주의가 요구하는 소비지향적이고, 무비판적이고, 기회주의적인 인간형을 충분히 만들어내고 있기 때문이라고 주장한다. Donzelot(1979)의 논의를 참고하면, 지배질서를 강화시키기 위한 ‘가족에 대한 사찰(policing of families)’의 필요성이 줄고 있는 것이다. 이러한 추세는 한국사회에서도 갈수록 타당성이 커지고 있는 것 같다.

(39) 물론 지배층 내에서도 권력경쟁 수단으로서 다양한 반사회적 공동체를 이용한다.

듯이, 한국인들의 삶에서 이 같은 연고중심의 집합적 관계가 갖는 중요성은 실로 막대한 것으로 인식되고 있으며 또 사회적 관계의 대부분이 그러한 성격의 것이다. 사실 이 문제는 1980년대 들어 총체적 차원으로 비화돼, 정치·행정 엘리트들을 중심으로 대구·경북을 뜻하는 TK집단의 헤게모니가 공고했으며, 급기야는 전국의 모든 지방이 정치적 과정에서 배타적 地域正體性을 구하기에 이르렀다. 그래서 한국의 선거는 지역표 분할전략을 어느 정도 잘 구사하느냐에 달린 것처럼 되어버렸다. 또한 다수의 국가조직이나 기업에서 學緣이나 地緣이 없이는 취업은 물론 정상적인 승진도 어렵다고 한다. 사실 정부부처나 기업에 따라 아예 각 지방 출신들의 비율이 현격히 차이가 난다. 물론 동족·동향·동창이 모여 오히려 타인들을 위해 회생·공헌하고 사회전체의 공동체적 연대를 강화시키는 활동을 하는 경우도 많다. 그러나 대부분의 경우 지연·혈연·학연 집단에 대한 귀속감은 내부지향적 행위규범을 유도함으로써 진정한 의미의 시민적 공동체 형성을 더디게 하는 작용을 한다.

V. 도덕적 시민사회의 모색은 가능한가?

지금까지의 논의를 통해 어느 정도 분명해진 사실은 한국사회의 도덕성 위기의 문제는 몇몇 시민들의 잘못된 행위규범에 관한 것이 아니라 자본주의 질서의 핵심요소들인 계급지배·자유계약관계·관료제의 특수한 역사적 정착 과정 및 그 요소들이 본원적으로 갖고 있는 사회해체력 때문에 나타난 현상이라는 점이다. 추병완(1993)의 논의를 적용하면, 현대사의 전개 과정이 새로운 사회질서의 도덕적 정착보다는 내외의 요인들이 상승작용을 일으켜 ‘사회적 엔트로피(social entropy)’가 증가함으로써 나타나는 사회해체 증상에 의해 특징지워져 왔다. Clifford Geertz의 표현을 빌리면, 한국의 자본주의는 표면적인 경제규모의 팽창에도 불구하고 시민사회의 공동체적 질서에 대해서는 ‘退行(involution)的’ 양상을 띠어왔으며 사회 전반의 도덕성 위기는 이를 반영하고 있을 뿐이다. 따라서 최근 정치 변혁기를 맞아 많은 정계 및 사회인사들이 강변하듯이 도덕성 문제를 특정 정권차원의 통치파제로서 다룰 수 있을 것 같지는 않다. 도덕성 문제는 한국의 경제체제와 정치 질서의 장기적 변혁 과정에서 성원들간의 사회관계가 진정한 공동체적 기초

를 확립시켜 나갈 수 있느냐에 달린 것이다. 즉 도덕적 시민社会의 모색이라는 거시적·역사적 관점에서만이 성원들의 도덕적 자아의 규정, 발견 혹은 형성이 가능한 것이다. Mannheim(1968)의 입장을 빌리면, 도덕성 문제는 변화를 정당화시키고 추진하기 위해 ‘합리적인 타당성을 갖는 사상체계(a rationally justifiable system of ideas)’를 제시하는 이론과 ‘유트피아적 사고(utopian thinking)’의 대상인 것이다. Spencer나 Marx 등이 노력했던 것처럼 장기적인 역사발전의 합리적 계획(a rational scheme of historical development)을 수립하지 못한 상태에서는 도덕성 문제에 관해 분석을 넘어 선 쳐방을 제시할 수 없을 것 같다.

그럼에도 불구하고 한국인들의 삶에서 분명히 도덕적 기초의 와해로 지적 혼돈과 물리적 고통이 가중되고 있다면 사회적인 대처가 이루어져야 할 것이다. Marx가 지적했듯이 도덕(이념)적 자각 없이는 인간이 역사의 주체가 될 수 없고 Durkheim이 지적했듯이 공민적 도덕성 없이는 진정한 사회가 성립할 수 없기 때문이다. 도덕성에 관한 실천문제는 사회와 개인의 ‘상실한 도덕성의 회복’으로서 보다는 새로운 사회질서의 모색을 위한 ‘도덕적 재탄생’으로서 개념화되어야 함이 위의 논의에서 제시되었는데, 그러한 재탄생의 핵심적 조건이 도덕적 自淨능력의 지적 기초를 확립하는 일이다. Mannheim(1968)의 생각대로라면, 왜곡된 사회구조와 지배질서의 원인들을 파악하기 위해 이성(reason)의 힘을 사용하면 바로 그 순간 사회구조와 지배 질서로부터 어느 정도 자유로워질 수 있을 것이다. 이를 위해서는 우선 개방적이고 민주적인 분위기 속에서 모든 시민들이 사회체계의 내용과 사회관계의 성격에 대해 활발한 비판과 적극적 대안제시를 할 수 있었어야 한다. Habermas의 논의를 빌리면, ‘의사소통 윤리(communicative ethic)’가 충만한 ‘市民的 嶺域(public domain)’이 활성화돼야 한다. 좀더 일반화된 문제 의식으로 표현하면, 몇 가지 절차상의 문제로 형식화되거나 위선적 엘리트들의 전유물로 무력화되지가 않은 실질적이고 참여적인 민주주의가 확립돼야 한다.

그렇게 해서 활성화된 市民的 談話(discourse)의 내용은 도덕성 자체에 대한 논의도 포함할 수 있을 것이다. 그런데 그동안 한국사회에서의 도덕성 논의는 그 과정이 반드시 민주 시민社会의 도덕적 질서를 고양시키는 방향으로 전개되지는 못했고 그 내용이 반드시 도덕적 사회관계에 대한 합의의

도출 가능성을 제고시키는 성격을 띠지도 못했다. 많은 경우, 도덕성 논의는 본질적으로 적대관계에 있는 집단들이나 개인들이 문제의 본질을 숨기고 책임전가를 하기 위해 일방적으로 제기하여 온 것이다. 특히 지배적 기득권 층에 의해 도덕성 문제가 제기될 때, 사회질서의 도덕적 기반이 현존 사회 체제의 정당성에 근본적으로 연관되어 있다는 사실이 늘 은닉 또는 간파되고 있다. 물론 일반 시민들의 행위규범이 갈수록 공동체적 질서에 배치되는 성격을 띠어 있지만, 그러한 脫(反)사회적 행위규범이 상당 부분 지배전략으로서 암묵적으로 권장되거나 방조되어 왔다는 사실이 명확하게 지적되어야 한다. 특히 情實·緣故·顧客主義에 의한 관료제와 시장질서의 왜곡은 지배 전략으로서 조장된 反사회적 행위규범으로서, 그 자체가 (내부지향적인) 도덕적 연대를 가장하고 있어 도덕성에 대한 개념적 혼란을 부채질하고 있다.⁽⁴⁰⁾ 그러한 반사회적 행위는 지배집단과 피지배집단이 함께 연루되는 것에서 배타적 도덕성이 난무하는 가운데 모든 사회계급들이 집단적으로 도덕성을 잃게 되는 것이다. 그리고 이러한 지배기제에 편입되기를 거부하고 사회체제 전체의 非도덕성을 비판하고 나서는 개인들이나 집단들은 정치적 차원에서 反국가적으로 규정되거나 사회(소집단)적 차원에서 非도덕적으로 낙인이 찍히는 것이 상례이다.

지금의 한국사회에서 짧은 기간에 특정 사회계급이 구성원들 개개인의 도덕적 자각을 기초로 한 계급적 도덕성을 범사회적으로 확산시켜 나갈 수 있는 가능성은 그다지 높지 못하다. 이는 여러가지 혀위의식 등에 의해 각 집단 내부의 도덕적 혼란이 심각하고 도덕적 연대를 뒷받침해 주는 자체 조직력이나 정당정치의 지원이 없기 때문이다. 그렇다고 단순히 자유계약 체제와 관료제 질서의 정상화만으로 도덕적 시민사회가 형성될 수 있다고는 볼 수 없다.⁽⁴¹⁾ 앞에서도 지적했듯이 문제의 해결을 위해서는 새로운 사회질서의 모색과정에 모든 시민들이 자율적으로 참여해, 사회체제의 내용과 사회

(40) 김경동(1992, p.506)은 연고중심의 집합주의의 원형이 가족주의(familism)라고 본다.

(41) 물론 시장과 관료제 질서를 정상화시키는 것도 지난한 일이다. 이를 단순히 제도의 정비나 체계화의 강화만으로 이를 수는 없고 앞서 얘기한 시장과 관료제의 도덕적 기반을 형성시켜야 한다. 비지배층의 입장에서는 이 과정이 자신들의 사회·경제적 예속 상황을 개선시켜 줄 수 있다는 가능성, 다시 말해 정상화된 시장과 관료제가 억압적 구질서로부터의 ‘탈피기제(disembedding mechanism)’로서 작용할 수 있다는 가능성을 확인하고 싶을 것이다.

관계의 성격에 대해 활발한 비판과 적극적 대안제시를 할 수 있어야 한다. 이것이 가능하려면 개인들의 自我正體性이 명확한 사회적 기반을 가져야 한다. 자아정체성의 사회적 기반은 크게 社會意識과 歷史意識으로 구성되는데, 개인들이 자신의 존재의미를 사회라는 공간적 기준과 역사라는 시간적 기준을 통해서 설정하는 것이다.⁽⁴²⁾ 이렇게 되면 그들의 개별적 행위에서 추구하는 가치는 더불어 사회를 구성하는 타인들과의 共存共榮이라는 공동체적 가치에 부합되게 될 것이다.⁽⁴³⁾ 이는 Kant가 말하듯이, “네 의지의 준칙이 동시에 보편적 입법이 되도록 행동”하는 상태가 된다. 자유주의 사회에서 Durkheim이 말하는 ‘공민적 도덕성(civic morality)’은 이렇게 형성될 수 있을 것이다.⁽⁴⁴⁾

그렇다고 자아정체성의 사회적 기반이 단순히 개개인들의 의식전환을 통해 확립될 수 있다고 보아서는 안된다. 현존 사회체제는 자아정체성의 사회적 기반을 왜해시키는 다양한 힘을 끓임없이 행사하기 때문이다. 계급지배, 시장제도, 관료제가 본원적으로 갖는 도덕질서 해체력, 그리고 이러한 기체들의 성립 과정의 反民衆性에서 초래된 사회구조의 왜곡은 동시에 극복되어야 할 엄청난 난제들이다. 좀더 구체적으로 말해, 시민들의 계급적 기반을 중심으로한 여러 형태의 정치활동들이 전면적으로 허용·지원되어야 하고, 시민들의 사회활동을 관료적으로 통제하는데서 나타나는 시민사회의 어용화가 중지되어야 하며, 노동(인격), 토지, 주택, 주권(투표) 등 사회공동체의 기본적 구성요소들을 무차별적으로 상품화하고 유린하는 모든 반사회적 행위가 엄격히 관리되어야 할 것이다. 이러한 사항들을 개별 시민의 권리 차원

(42) 앞에서 지적한대로 Wolfe(1989)는 삶의 공간적 기준을 사회로 하고, 시간적 기준을 역사로 할 때 도덕적 성숙이 가능해진다고 주장한다.

(43) Albert Hirschman(1970)은 조직의 부침에 대한 성원들의 반응은 ‘이탈(exit)’, ‘항의(voice)’, ‘충성(loyalty)’으로 나타날 수 있다고 주장하며, Habermas(1975)는 사회의 동기부여 체제의 위기에 대한 반응은 ‘후퇴(withdrawl)’와 ‘저항(protest)’으로 나타날 수 있다고 주장한다. 자아정체성의 사회적 기반이 미미한 상황에서는 시민들은 사회적 위기에 대해 주로 이탈 혹은 후퇴의 반응을 보이기 때문에, 그 위기의 극복 및 신질서의 모색을 위해 시민들의 역량을 결집시키기가 어려울 것이다.

(44) 이러한 방향의 도덕질서 모색은 Jean-Francois Lyotard(1984) 등이 추구하는 해체와 이탈의 포스트 모더니즘적인 신질서(?) 모색과는 대조되는 것이다. 물론 자유주의가 아닌 국가권위주의 아래에서 애초부터 총체적으로 조직·통제되어 온 한국의 자본주의 질서에 대해서는, 국지적이라도 즉각적인 저항을 독려하는 포스트 모더니즘적 사회변혁론이 나름대로의 지적 매력을 가질 소지가 크다.

에서 요약하면 공민권·정치권·사회권을 포함하는 시민적 권리(citizenship rights)가 진정한 의미에서 보장되는 것을 말한다. ⁽⁴⁵⁾

참 고 문 헌

공미혜

1992 “가족이 기주의에 관한 여성학적 비판.” 『家族學論集』 4집 (근간).

김경동

1992 『한국인의 가치관과 사회의식 : 변화의 경험적 추적』 서울 : 박영사.

김선업

1992 “한국사회 연줄망의 구조적 특성.” 『韓國社會學』 26집 (근간).

김진균

1991 『사회과학과 민족현실 2』 서울 : 한길사.

신용하

1987 『韓國近代社會史研究』 서울 : 일지사.

이동원

1991 “지역사회의 윤리적 환경.” 아산사회복지재단 제 3회 社會倫理심포지움, 『道徳性回復을 위한 教育의 課題』, pp. III. 12-20.

추병완

1993 “한국 사회 도덕성 위기 원인 분석과 그 대책.” 『민주문화논총』 4권 1호, pp. 32-60.

한완상

1992 『한국현실, 한국사회학』 서울 : 범우사.

한완상, 권태환, 홍두승

1987 『전환기의 한국사회 : 국민의식조사자료집』 서울대학교 사회과학연구소.

Burowoy, Michael

1979 *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press

Donzelot, Jacques

1979 *The Policing of Families*. New York: Pantheon Books

Durkheim, Emile

(45) T.H. Marshall(1964)은 英國의 경우 오늘날의 민주주의적 시민권(citizenship)이 18세기에 公民權(civil rights), 19세기에 政治權(political rights), 20세기에 社會權(social rights)이 차례로 보장됨으로써 확립된 것이라고 설명한다. 공민권은 법률 앞에서 모든 시민들이 동등한 대우를 받는 것으로, 특히 언론, 사상, 계약 등에 있어서의 완전한 자유와 권리다. 정치권은 모든 시민들이 선거권과 피선거권을 갖고 정치적 참여와 권리행사를 할 수 있는 것을 가리킨다. 사회권은 모든 시민들이 물질적 생활보장, 건강, 교육 등에 있어서 사회적 서비스를 누리고 국가적 지원을 받을 권리다.

- 1933 *The Division of Labor in Society*. New York: Macmillan
- Durkheim, Emile
1972 *Emile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press
- Durkheim, Emile
1979 *Durkheim: Essays on Morals and Education*. London: Routledge & Kegan Paul
- Foucault, Michel
1990 *The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books
- Friedman, Milton
1962 *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press
- Giddens, Anthony
1971 *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*. Cambridge: Cambridge University Press
- Giddens, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press
- Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers
- Habermas, Jurgen
1975 *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press
- Hirschman, Albert O.
1970 *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press
- Hochschild, Arlie R.
1983 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press
- Lasch, Christopher
1977 *Heaven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Basic Books
- Lukacs, Georg
1971 *History and Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press
- Lyotard, Jean-Francois
1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Mannheim, Karl
1968 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace & World
- Marshall, T.H.
1964 *Class, Citizenship, and Social Development*. Garden City: Doubleday
- Marx, Karl, and Frederick Engels
1978 *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. New York: W.W. Norton

- Myrdal, Gunnar
1957 *Economic Theory and Under-developed Regions*. London: Gerald Duckworth
- Olson, Mancur
1971 *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*.
New York: Schocken Books
- Polanyi, Karl
1944 *The Great Transformation*. Boston: Beacon
- Popkin, Samuel L.
1988 "Public Choice and Peasant Organization." R.H. Bates, ed., *Toward a Political Economy of Development: A Rational Choice Perspective*, pp. 245-72. Berkeley: University of California Press
- Rueschemeyer, Dietrich, and Peter Evans
1985 "The State and Economic Transformation." Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*, pp. 44-77. Cambridge: Cambridge University Press
- Scott, James C.
1976 *The Motal Economy of the Peasant*. New Haven: Yale Universyt Press
- Stephens, John D.
1986 *The Transition from Capitalism to Socialism*. Urbana: University of Illinois Press
- Walder, Andrew
1986 *Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley: University of California Press
- Weber, Max
1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons
- Weber, Max
1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Totowa: Bedminster
- Williams, Raymond
1989 *The Politics of Modernism: Against the Noew Conformists*. New York: Verso
- Wolfe, Alan
1989 *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*. Berkeley: University of California Press